روضة الجامع
في شرح جمع الجوامع
للإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي
ألفه
عماد الدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي
الجزء الأول
الطبعة الأولى
مكتبة نهضة العلوم
بنتن - اندونيسيا

روضة الجامع في شرح متن جمع الجوامع

عمادالدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي

اسم الكتاب

روضة الجامع في شرح متن جمع الجوامع

مؤلف:

عمادالدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي

الناشر

مكتبة نهضة العلوم بنتن اندونيسيا

سنة

٢٠٢٥/١٤٤٦ ه

الطبعة الاولى

الجزء الاول

فهرست

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم على أنعم زيادتها تزيدنا حمدا، ونصلى ونسلم علي حبيبك محمد الهادي للأمة رشدا، وعلى اله وصحبه ما دامت الكتب والأقلام لمعاني الالفاظ محل زهرتها وغربيبها أبدا. اما بعد:

فيقول عمادالدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي هذا شرح لمتن جمع الجوامع للامام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي مأخوذ على سبيل التسهيل والاختصار من المصادر يغلب عليه مبانيها ومعانيها وهي الشروح والحواشي لهذا المتن الشريف وأهمها البدر الطالع للمحلي ثم تشنيف المسامع للزركشي والغيث الهامع للعراقي والدرر اللوامع للكوراني والاصل الجامع للسيناوني وحاشية البناني وحاشية العطار وتقرير عبدالرحمن الشربيني؛ ومن المراجع راجعتها لما كانت الشروح والحواشى لاتغنينى لتبادر الفهم وهي الرسالة للامام

الشافعي والفروق للقرافي والموافقات للشاطبي والبحر المحيط للزركاشي والمحصول للامام الرازي والبرهان للامام الجويني والمستصفى للغزالي والقواطع للسمعاني والكاشف للأصفهاني والاحكام للآمدي والنفائس للقرافي ايضا ونهاية الوصول للهندي والتنقيح للقرافي ايضا و شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومجاز القرآن لعز الدين بن عبد السلام وغاية الوصول للزكريا الانصاري والكوكب المنير للفتوحي ومختصر منتهى السؤل والامل لابن الحاجب وارشاد الفحول للشوكاني ونشر البنود على مراقي السعود لعبد الله بن إبراهيم الشنقيطي وغيرها. وقصدي بهذا الشرح سوق الالفاظ بسديد المراد منها بتراكيب سهلة مختصرة متبادرة الى الذهن سميته روضة الجامع في شرح جمع الجوامع نفع الله بها آمين.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(**نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها**) اي يعلم بزيادتها لان زيادة النعم مقتضية للحمد ايضا وهلم جرا واصل الازدياد ازتياد بالتاء ابدلت دالا لتوافق الزاي والدال في الجهر ليتشاكل اللفظ (**ونصلي على نبيك محمد هادي الأمة لرشادها**) اي الى رشاد الامة وهو دين الاسلام لانه طريق موصل الى الرشاد وهو ضد الغي. (**وعلى آله وصحبه، ما قامت الطروس**) جمع طرس وهو الصحيفة (**والسطور لعيون الألفاظ**) اي لمعانيها (**مقام بياضها**) اي

الطروس **(وسوادها)** اي السطور **(ونضرع إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع)** وهو اسم هذا الكتاب سمي به لجمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه (**الآتي من فن الأصول)** وفي بعض النسخ من فني الاصول بالتثنية وهي أوضح اي فن أصول الفقه وأصول الدين لان هذا الكتاب يشتملهما مع الزيادة في الآخر بفن التصوف وادخل المصنف التصوف في اصول الدين لكون كل منهما متعلقا بالنفس **(بالقواعد القواطع، البالغ)** بالجر صفة ثانية لجمع الجوامع **(من الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوي الجد والتشمير)** ومبلغ منصوب على انه مصدر دال على التشبيه والتقدير البالغ بلوغا مثل بلوغ ذوي الجد والتشمير ثم ابدل بلوغ بمرادفه وهو مبلغ **(الوارد)** بالجر ايضا صفة ثالثة لجمع الجوامع **(من زهاء)** اي قدر (**مائة مصنف، منهلا)** حال من ضمير الوارد (**يروي ويمير)** ويروي بضم اوله من الري وهو الشبع من الماء ويمير بفتح اوله وضمه اي يشبع كل جائع **(المحيط)** بالجر ايضا صفة رابعة لجمع الجوامع **(بزبدة ما في شرحي على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير)** اي بخلاصة ما في كتابيه شرح المختصر لابن الحاجب و شرح المنهاج للبيضاوي. **(وينحصر)** جمع الجوامع (**في مقدمات وسبعة كتب)**.

الكلام في المقدمات

شرع المصنف في اول المقدمات بالتعريف الاول من التعريفين لاصول الفقه فقال **(أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية)** فالدلائل قسمان اجمالية وتفصيلية فالاجمالية كقولنا الامر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي التحريم وكفعل النبي والاجماع والقياس والمطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص فهؤلاء دلائل اجمالية غير معينة فيها الجزئيات بخلاف التفصيلية نحو أقيموا الصلاة فهذا دليل تفصيلي لمعين وهو وجوب الصلاة ونحو لاتقربوا الزنا فانه دليل تفصيلي لحرمة الزنا ونحو فعل النبي الصلاة في الكعبة فانه دليل تفصيلي في استحبابها فيها ونحو اجماعهم على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما فانه دليل تفصيلي على ذلك الحكم المذكور ونحو قياس الارز بالبر في الاحكام فانه دليل تفصيلي على ذلك الحكم المذكور ايضا وهكذا.

ثم شرع في التعريف الثاني لاصول الفقه فقال **(وقيل: معرفتها)** اي وقيل ان تعريف اصول الفقه معرفة تلك الدلائل لا الدلائل نفسها والفرق بين الاول والثاني ان الاول تعريف اصول الفقه بمسائله وهي تلك الدلائل الاجمالية والثاني تعريفه بإدراك تلك القواعد.وكل تعريف من التعريفين صحيح وصواب وعند المصنف الاول ارجح وذلك معلوم من تعبيره الثاني بصيغة التمريض قيل.

ثم عرف المرء المنسوب الى الاصول بقوله **(والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها)** اي ان الاصولي هو من عرف بالدلائل

الاجمالية وبطرق استفادتها بان يقدم الخاص على العام والمبين على المجمل والظاهر على المؤول وهكذا وبمستفيدها وهو المجتهد اي شروطه في الاجتهاد.

ثم شرع في تعريف الفقه فقال **(والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية)** فخرج بقوله بالأحكام العلم بالذوات والصفات والأفعال فلا يسمى العلم بها فقها وخرج بقوله الشرعية العقلية والحسية فلا يسمى العلم بالاحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين فقها وكذا الحسية كالعلم بأن النار محرقة وخرج بقوله العملية العلمية كالعلم بأن الله واحد. وقوله المكتسب مرفوع صفة للعلم، وخرج به علم الله تعالى، وما يلقيه في قلوب الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الأحكام. وخرج بقوله من أدلتها التفصيلية الادلة الاجمالية كمطلق الامر .

ثم شرع في تعريف الحكم فقال (**والحكم : خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف)** اي ان الحكم المتعارف بين الأصوليين خطاب الله أي كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل خطابا المتعلق بفعل المكلف أي البالغ العاقل من حيث إنه مكلف أي ملزم ما فيه كلفة وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته كقوله {الله لا إله إلا هو} فلا يسمى حكما عندهم.

وخرج بقوله من حيث انه مكلف قوله تعالى {والله خلقكم وما تعملون} [الصافات: ٩٦] فإنه متعلق بفعل المكلف من حيث إنه مخلوق لله تعالى لا من حيث انه مكلف. ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل. وولي الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته.

ثم قال (**ومن ثم لا حكم إلا لله**) أي من هنا وهو أن الحكم خطاب الله نقول لم يكن الحكم إلا لله تعالى، خلافا للمعتزلة في دعواهم أن العقل يدرك الحكم بالحسن والقبح من غير ورود الوحي.

ثم قال (**والحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلي**) اي ان الحسن والقبح يدركان بالعقل ان كانا بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر وكذا بمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم ونقص الجهل.

ثم قال (**وبمعنى ترتب الذم عاجلا ، والعقاب آجلا شرعي ، خلافا للمعتزلة .**) اي وان كان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم في الدنيا لمن عملهما وترتب الثواب والعقاب له في الآخرة فلا يدركان الا بإخبار الشرع اي بالوحي خلافا للمعتزلة فعندهم ان كلا من الحسن والقبح يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعهما حسنه او قبحه عند الله.

ثم قال (**وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل**) اي لا يستقل العقل بإيجاب شكر المنعم خلافا للمعتزلة (**ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده**) لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا مثيبين ايضا وتوقف الحكم على ورود الشرع مشتمل على انتفاءه قبله.

ثم قال (**وحكمت المعتزلة العقل فإن لم يقض فثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة**) اي وذهبت المعتزلة إلى أن ما قضى فيه العقل قبل البعثة بحسن أو قبح اتبع فيه حكمه، فما قضى العقل بحسنه فهو المباح،وما قضى بقبحه فهو في الحظر وإن لم يقض العقل فيه بشيء فالوقف.

ثم قال (**والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذا المكره على الصحيح، ولو على القتل، وإثم القاتل لإيثاره نفسه**). اختلفوا في تكليف الغافل والملجأ. فالغافل كالنائم والساهي. والملجأ كالملقى من شاهق على شخص يقتله. فيمتنع تكليفهم على القول الصواب عند المصنف لكن وجب علي الغافل بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاته من الصلاة في زمان غفلته لوجود سببهما. وقوله وكذا المكره على الصحيح اي حكم المكره كالغافل والملجإ على الصحيح خلافا لامام الحرمين فانه حكى الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما اكره عليه. لكن يحتمل ان المراد بجواز تكليف المكره على القتل مثلا من حيث الإيثار لا من حيث الاكراه، فله اثم لايثاره حياة نفسه على غيره وهل عليه قصاص قولان الاول لا قصاص لعدم التكليف بالاكراه بل القصاص على الآمر

فقط والثاني كما ذكر النووي في الروضة عليه قصاص ايضا على أظهر القولين لأنه آثم بالاتفاق.

ثم قال **(ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقا معنويا ، خلافا للمعتزلة .)** اتفق المصلون على ثبوت صفة الكلام لله تعالى ولكنهم اختلفوا في إثبات الكلام النفسي فالاشعري يثبته والمعتزلة ينفونه. فالكلام النفسي معناه: الكلام الذي هو غير ملفوظ به، بل القدرة على الكلام. واذا ثبت ان الله تعالي متكلم بكلام قديم في الأزل لثبت عندنا وجود الامر فيه قبل وجود المكلف المأمور. فتعلق المأمور المعدوم بأمر متقدم في الأزل تعلق معنوي بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الامر النفسي المتقدم. والمعتزلة ينفون وجود الامر المتقدم في الازل لنفيهم الكلام النفسي له تعالى.

ثم شرع المصنف يتكلم في بيان خطاب تكليف فقال **(فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فإيجاب ، أو غير جازم فندب ، أو الترك جازما فتحريم ، أو غير جازم بنهي مخصوص فكراهة ، أو بغير مخصوص فخلاف الأولى ، أو التخيير فإباحة)** اي فان اقتضى طلب كلام الله النفسي الفعل من المكلف لشيئ طلبا جازما بان لم يجوز تركه فهذا الطلب يسمى ايجابا وان كان غير جازم بان جوز تركه فيسمى ندبا وان طلب ترك الفعل اقتضاء جازما فتحريم وان كان غير جازم بنهي مخصوص بالشيئ فكراهة او بغير نهي مخصوص به فخلاف الاولى. فمثال الكراهة الجلوس في المسجد قبل الصلاة ركعتين لورود نهي

مخصوص فيه في حديث الصحيحين اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين ومن المخصوص ايضا ما ثبت بالاجماع او بالقياس. ومثال خلاف الاولى ترك المندوبات في الجملة لان المندوبات تكون بوجود الاوامر والامر بالشيئ نهي عن تركه وذالك كترك صلاة الضحي لورود الامر بفعلها. ثم ان خير الكلام النفسي بين فعل الشيء وتركه فيسمى هذا التخيير إباحة.

ثم يتكلم في خطاب وضع فقال **(وإن ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع)** اي وان ورد الخطاب النفسي بكون الشيئ سببا ككون الزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان في ماله فهذا الخطاب يسمى خطاب وضع اي بوضع الله له في شرائعه وكذا بكون الشيئ شرطا ككون الطهارة شرطا لجواز الصلاة وكون الاحصان شرطا لوجوب الرجم وكذا بكون الشيئ مانعا اي مانع الحكم ككون القاتل ابا للقتيل فانه مانع من وجوب القصاص.

وأما الصحة والفساد فهما من خطاب وضع على الصحيح لأنهما من احكام الشارع ، وقال ابن الحاجب: هما عقليان فلا يدخلان في الحكم الشرعي. وعد بعض العلماء من أقسام الخطاب الوضعي ايضا وصف الحكم بالعزيمة أو الرخصة، والمصنف جعله تقسيما آخر للحكم وهو أولى. وقوله **(وقد عرفت حدودها)** اي حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع.

ثم قال **(والفرض والواجب مترادفان خلافا لأبي حنيفة وهو لفظي)** فعند ابي حنيفة ان ثبت بدليل قطعي فهو الفرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن. وان ثبت بدليل ظني فهو الواجب كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة. وقوله وهو لفظي اي وهذا الخلاف بيننا وبين ابي حنيفة لفظي لانه يكثر في استعمال الحنفية ما يخالف هذا الاصطلاح حيث قالوا الوتر فرض والصلاة واجبة والزكاة واجبة وهكذا.

ثم قال **(والمندوب، والمستحب، والتطوع، والسنة مترادفة، خلافا لبعض أصحابنا وهو لفظي)** اي معنى هذه الاربع واحد وهو الفعل المطلوب طلبا غير جازم خلافا لبعض اصحابنا كالقاضي حسين، والبغوي، والخوارزمي، قالوا: السنة ما واظب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، والمستحب: ما فعله مرة أو مرتين، والتطوع: ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد. وقوله وهو لفظي. اي وهذا الخلاف لفظي لان كلا من هذه الاقسام الثلاثة يصدق ان يسمى بكل منها عند الاكثر.

ثم قال **(ولا يجب)** المندوب **(بالشروع)** فيه اي لا يجب اتمامه فله الخروج منه متى شاء **(خلافا لأبي حنيفة)** مستندا بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم. فان قلت لو كان لا يجب اتمام المندوب فكيف يجب اتمام الحج المندوب فاجاب المصنف بقوله **(ووجوب إتمام الحج لأن نفله كفرضه، نية وكفارة،**

وغيرهما .) فالنية في كل من نفل الحج وفرضه سواء وكذا الكفارة فان الجماع في كل منهما قبل التحلل الاول يوجب الكفارة وهي بدنة وقوله وغيرهما اي وغير النية والكفارة كوجوب اتمام المناسك بعد فساد الحج بالجماع ووجوب قضاءه في العام المقبل. وحكم العمرة كالحج فيما ذكر.

ثم شرع المصنف في بيان اقسام خطاب الوضع فقال **(والسبب ما يضاف الحكم إليه)** اي والسبب هو الذي يضاف إليه الحكم كقوله تعالى: {أقم الصلاة لدلوك الشمس} [الأسراء: ٧٨]، وقوله: {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} [النور: ٢].. فالدلوك سبب لوجوب الصلاة و الزني سبب لوجوب الجلد **(للتعلق به من حيث إنه للحكم أو غيره)** اي لتعلق الحكم بالسبب من حيث ان السبب معرف للحكم كما قال جمهور اهل السنة او غير معرف له كما قال غير الجمهور بحسب اختلاف الناس في العقيدة كأن كان السبب مؤثرا بذاته كما قالت المعتزلة او مؤثرا بإذن الله كما قال الغزالي او باعثا عليه كما قال لآمدي.

ثم قال **(والشرط يأتي)** اي وبيان الشرط سيأتي في مبحث المخصص ومثال الشرط كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم. ثم قال **(والمانع: الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة في القصاص)** فإن الأبوة مانعة للقصاص لحكمة، وهو كون الأب سببا في إيجاده إذ لا يلائم أن يكون الشئ سببا لإعدام موجده.

ثم قال **(والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع)** اي الصحة هي موافقة الفعل ذي الوجهين للشرع والمراد بالوجهين هما الموافقة والمخالفة للشرع لان الفعل يقع تارة موافقا له وتارة مخالفا له فعندما يقع الفعل موافقا للشرع يقال له هو في صحة.

ثم قال **(وقيل في العبادة : إسقاط القضاء)** اي وقيل ان الصحة اذا تعلقت بالعبادة فتعريفه هو اغنائها عن فعلها ثانيا. فمن صلى ظانا انه متطهر ثم تبين له حدثه كان في صحة على التعريف الاول دون التعريف الثاني فلا يسقط القضاء عليه ويجوز لنا ان نقول الصلاة صحيحة حال فعلها لظنه الطهارة لكن يجب قضائها لتبين حدثه بعدها.

ثم قال **(وبصحة العقد ترتب آثاره)** اي واذأ صح العقد ترتب آثاره فيه كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح. **(و)** بصحة **(العبادة إجزاؤها – أي : كفايتها – في سقوط التعبد)** اي سقوط الطلب الاول وهو فعل العبادة لان المكلف قد فعل وان لم يسقط القضاء بعدها لطرو الطلب الثاني وهو قضائها كمن صلى ظانا انه متطهر الخ فيما سبق. قال الغزالي في المستصفي الصحيح عند المتكلمين ما أجزأ في الشرع وجب القضاء أو لم يجب. واعلم ان الاجزاء يكون في العبادة فقط واما الصحة فتكون في العبادة والعقود كما سيأتي قريبا **(وقيل إسقاط القضاء)** اي قيل بصحة العبادة سقط القضاء فمتى وجب

القضاء لم تكن العبادة صحيحة. وهذا قول مرجوح عند المصنف دل على ذالك اتيانه بصيغة التمريض قيل.

ثم قال **(ويختص الإجزاء بالمطلوب وقيل: بالواجب)** اي ان الإجزاء يختص بالمطلوب وهو العبادة الواجبة والمندوبة وقيل يختص بالواجبة فقط. ولا يتصف العقد بالاجزاء. ومنشأ الخلاف في اختصاص الإجزاء بالمطلوب او بالواجب حديث ابن ماجه وغيره مثلا «أربع لا تجزئ في الأضاحي» فاستعمل الإجزاء في الأضحية وهي مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبي حنيفة ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره «لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن».

ثم شرع في بيان مقابل الصحة فقال **(ويقابلها البطلان وهو الفساد خلافا لأبي حنيفة)** فالبطلان عنده لا يسمى فسادا فهما متباينان فالباطل عنده: ما لم يشرع بالكلية، كبيع ما في البطون لعدم وجود المبيع والصلاة بدون بعض الشروط والاركان. والفاسد: ما شرع بأصله، ولكن امتنع لاشتماله على وصف كبيع الدرهم بالدرهمين فإن فيه وصفا وهو الزيادة وصوم يوم النحر ففيه وصف وهو الاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحي.

ثم طفق يأتي ببيان الاداء والقضاء فقال **(والأداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه)** و بعض بلا تنوين لاضافته الى ما فالتقدير والاداء

فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه هذا هو الأصح عندنا فمن فعل بعض الصلاة في الوقت، وبعضها خارجه . أنها تكون أداء كلها، لكن بشرط أن يكون المأتي به في الوقت ركعة لحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة. وقيل الاداء فعل كل ما دخل وقته قبل خروجه، وعلى هذا القول فعل بعض العبادة في وقتها وبعضها خارجه لا يسمى اداء.

ثم قال **(والمؤدى ما فعل)** من كل العبادة في وقتها او بعضها فيه وبعضها الآخر في غيره على الاختلافين السابقين ثم قال **(والوقت: الزمان المقدر له شرعا مطلقا)** اي موسعا كان او مضيقا فاما الموسع فكزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد واما المضيق فكزمان صوم رمضان وأيام البيض.

ثم قال **(والقضاء فعل كل وقيل: بعض ما خرج وقت أدائه، استدراكا لما سبق له مقتض للفعل مطلقا)** أي لأجل الاستدراك بهذا الفعل الذي بعد الوقت للفعل الذي سبق طلب إيقاعه في الوقت.

واستثنى بقوله ما خرج وقت أدائه ما لو شرع في الصلاة ثم أفسدها، ثم أراد أن يصلي ثانيا في الوقت، فإنه قضاء ايضا لا اداء كما قاله القاضي حسين وغيره . بخلاف الاعادة فانها لا تسمى قضاء لفعلها في الوقت ثانيا بعد صحتها اولا كما سيأتي قريبا. والصلاة المندوبة تقضى في الأظهر ويقاس عليها الصوم المندوب لكن لا يقضي مثل نفل الجمعة لكونه تابعا لما لا يقضى.

واعلم ان ما لم يقدر له زمان في الشرع كالنفل والنذر المطلقين وغيرهما وإن كان فوريا كالإيمان لا يسمى فعله أداء ولا قضاء وإن كان الزمان ضروريا لفعله.

ثم قال **(والمقضي المفعول)** من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين أو قبله وبعده على الثاني

ثم انبري يأتي ببيان الاعادة فقال **(والإعادة : فعله في وقت الأداء ، قيل : لخلل وقيل : لعذر فالصلاة المكررة معادة)** اي والإعادة فعل الشيء ثانيا في وقته المقدر لخلل كفوات شرط أو ركن كالصلاة بدون الطهارة او بدون الفاتحة سهوا وهذا التعريف هو المشهور الذي جزم به الإمام الرازي وغيره ورجحه ابن الحاجب او لعذر كأن تكون الصلاة الثانية أكمل من الأولى وإن كانت الأولى صحيحة كاعادة الصلاة جماعة بعد فعلها فرادى لأن فضيلة الجماعة عذر بخلاف ما إذا كرر الصلاة من غير عذر، فإنها لا تسمى إعادة.

ثم اخذ يأتي ببيان الرخصة والعزيمة فقال **(والحكم الشرعي إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي ، فرخصة ، كأكل الميتة ، والقصر ، والسلم ، وفطر مسافر لا يجهده الصوم ، واجبا ومندوبا ، ومباحا وخلاف الأولى)** اي والحكم الشرعي ان تغير من صعوبة الى سهولة كأن تغير من الحرمة الى الحل لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلي سمي رخصة كأكل الميتة والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم.

وقوله واجبا ومندوبا ومباحا وخلاف الأولى فهذا هو النشر المرتب من اللف الذي في تلك الامثال الاربعة: فالواجب يرجع الى اكل الميتة والمندوب الى القصر والمباح الى السلم وخلاف الاولى الى الفطر.

فأكل الميتة حكمه الاصلي الحرمة فلما جاء العذر كالمخمصة فتغير حكمه منها الى الحل وان كان سبب تحريمه موجودا وهو الخبث وحكم اكلها في هذه الحالة واجب. وقصر الصلاة الرباعية حكمه الاصلى لا يجوز فلما صار الشخص مسافرا سفر قصر وهو خمس وثمانون كيلومترا يجوز له القصر مع وجود سبب وجوب الاتمام وهو دخول الوقت ثم لما بلغ السفر ثلاثة ايام تغير حكمه الى المندوب. والسلم حكمه الاصلي لا يجوز لانه بيع ما ليس عندك فلما جائت حاجة الناس اليه رخص فيه وحكمه مباح ولو مع وجود سبب التحريم وهو الغرر ومثله: المساقاة والقراض والإجارة والعرايا، والفطر في رمضان حكمه الاصلي لا يجوز فلما سافر تغير حكمه الى الجواز ان شقه الصوم ولو مع وجود سبب وجوب الصوم وهو دخول وقته ثم ان افطر ولم يشقه الصوم كان حكمه خلاف الاولى.

ثم قال **(وإلا فعزيمة)** يعني، وإن كان الحكم لم يتغير اصلا، أو تغير لكن الى صعوبة، او الى سهولة لكن لا لعذر او لعذر لكن لا لقيام السبب فعزيمة.

فاما الذي لم يتغير اصلا فكالصلوات الخمس؛ والذي تغير الى صعوبة فكتحريم الاصطياد في الحرم فحكم الاصطياد مباح ثم تغير الى الحرام ان كان في الحرم؛ والذي تغير إلى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم

يحدث بعد حرمته بمعنى أنه خلاف الأولى؛ والذي تغير لعذر لا مع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الإباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا فهذه كلها عزيمة.

ثم أنشأ يتكلم عن الدليل فقال (**والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري**) اي وتعريف الدليل كل ما يمكن التوصل به الى مطلوب خبري بصحيح النظر فيه كالعالم دليل لوجود الصانع والنار دليل لوجود الدخان واقيموا الصلاة دليل لوجوب الصلاة فبالنظر الصحيح في هذه الادلة تصل الى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع، النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان، أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالأمر بالصلاة لوجوبها.

فالاول دليل قطعي لان العالم لابد له من صانع ولان هذا امر عقلي والظن لا يقبل في العقليات. والثاني والثالث دليلان ظنيان لان النار قد تخلو عن الدخان وصيغة افعل كاقيموا عند الاشعري ومن تبعه لا تدل على الامر بخصوصه الا بقرينة. ولأن الادلة إن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو

العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر.

فالدليل القطعي لوجوب الصلاة هو الاجماع لانه قطعي كما افاد ذالك الشاطبي في الموافقات مع قليل تصرف. واما مثل قوله تعالى قل هو الله احد فدليل قطعي لاحديته تعالى لانه لا يطرقه احتمال اصلا. والمراد بالتوصل الى المطلوب علمه او ظنه. والنظر هو الفكر وهو حركة النفس في المعقولات.

ثم ذكر ما تعلق بالعلم المذكور في تعريف الدليل فقال **(واختلف أئمتنا هل العلم عقيبه مكتسب)**. اي اختلف أئمتنا اهل السنة هل حصول العلم عقيب نظر صحيح مكتسب للناظر فقال الجمهور نعم لان حصوله عن نظر مكتسب وقيل لا لان حصوله اضطراري اي واقع لقدرة الله عز وجل اضطرارا ولا مدخل للقدرة الحادثة فيه.

وهل حصول العلم عقب النظر عقلي ام عادي فالامام الرازي يقول بأن حصول العلم عقيب النظر عقلي اي لازم عقلا فلا يجوز انفكاكه كوجود الجوهر لوجود العرض فلا يصح تخلف العلم عن النظر والامام الاشعري قال بأن حصول العلم عقيب النظر عادي بمعنى ان الله اجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر المخلوق له ايضا كخلق الاحراق عند مماسة النار مع جواز تخلف حصول العلم عن النظر كجواز تخلف الاحراق عن المماسة المذكورة خرقا للعادة كما وقع لابراهيم؛ واما

المعتزلة فيقولون بان حصول العلم عقيب النظر توليدي اي متولد عن النظر وهذا التولد عادي يجوز تخلفه كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم والحكماء يقولون بان حصوله بالتعليل اي ان النظر علة مؤثرة بالذات في حصول العلم عقبه.

ثم بدأ يتكلم عن تعريف الحد عقب تعريف الدليل لان الدليل بأقسامه لبيان المطلوب التصديقي، والحد بأقسامه لبيان المطلوب التصوري. فقال (**والحد الجامع المانع**) اي الحد عند الاصوليين هو الجامع لافراد المحدود والمانع من دخول غيرها فيه كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، فهذا حد صحيح للانسان لانه يكون جامعا مانعا فانه جامع لكل انسان لان كل انسان حيوان وناطق، ومانع من دخول البهائم مثلا لانها وان كانت من الحيوان ولكنها غير ناطق. فلو كان جامعا غير مانع كالإنسان حيوان ماش لم يكن حدا صحيحا للإنسان،فانه جامع لكل انسان لان كل انسان حيوان وماش ولكنه لا يكون مانعا للبهائم مثلا لانها ايضا حيوان وماشية. وكذا لم يكن الحد حدا صحيحا اذا كان مانعا غير جامع كالإنسان حيوان كاتب، فانه مانع من دخول البهائم لانها لا تكتب اصلا ولكن لا يكون جامعا لكل انسان لان منه من لا يكتب.

ثم قال (**ويقال: المطرد المنعكس**) اي ويقال بأن تعريف الحد هو المطرد المنعكس. والمراد بالمطرد كلما وجد الحد وجد المحدود ويمنع من دخول شيئ من غير افراد المحدود، والمراد بالمنعكس كلما وجد المحدود وجد الحد ويجمع جميع افراد المحدود فلا يخرج عنه شيئ. فقولنا الانسان حيوان ناطق حد صحيح لانه

مطرد منعكس سمي مطردا لان كل انسان حيوان ناطق ومنعكسا لانه اذا عكسنا بقولنا كل حيوان ناطق انسان صح. بخلاف قولنا الانسان حيوان هذا حد لا يصح لانه مطرد بأن كل انسان حيوان ولكنه غير منعكس لانه اذا عكسنا بقولنا كل حيوان انسان لا يصح.

ثم علق يتكلم عن الكلام النفسي لله تعالى فقال (**والكلام في الأزل قيل: لا يسمى خطابا**) اي و اختلف اصحابنا في الكلام التفسي هل يسمى خطابا فقال الاشعري يسمى خطابا بشرط حدوث المخاطب حكى على ذلك ابن القشيري وهذا القول هو الصحيح؛ فعند الأشعري: إن المعدوم مامور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود. وقيل لا يسمى خطابا لعدم من يخاطب به اذ ذاك وانما يسمى خطابا حقيقة عند وجود من يفهم وعند اسماعه اياه بلفظ كالقرآن او بغير لفظ كما وقع لموسى عليه السلام خرقا للعادة.

ثم قال (**وقيل: لا يتنوع**) اي واختلفوا ايضا في الكلام النفسي هل يتنوع فقال الإمام اي الامام الرازي في المحصل يتنوع إلى خمس كلمات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء، وعن عبد الله بن سعيد إلى سبعة، وزاد: الوعد، والوعيد. وهذا هو الاصح عند المحلي وقيل لا يتنوع لعدم من تتعلق به هذه الاشياء اذ ذاك وحكى صاحب تشنيف المسامع بأنه قول الجمهور وحكى إمام الحرمين في الإرشاد فيه الاتفاق.

ثم قام يتكلم عن النظر فقال **(والنظر: الفكر المؤدي إلى علم أو ظن)** اي النظر هو الفكر المؤدي الى علم او ظن بمطلوب خبري وهو التصديق فيهما او بمطلوب تصوري في العلم فقط اذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري. فاذا تفكر احد في نسبة القيام لزيد حتى يؤدي الى العلم او الظن بانه قائم فهذا فكر مؤد الى علم او ظن بمطلوب خبري. كما اذا رأى شجرة فحصل في ذهنه انها شجرة فهذا هو فكر مؤد الى علم بمطلوب تصوري ولا يجوز ان يقال فيه بانه مؤد الى ظن لان الظن حكم لا يتعلق بمطلوب تصوري. فان قيل كيف اذا رأينا شجرة من بعيد فحصل في أذهاننا انها انسان فهل هذا يسمى علما ام ظنا؟ فالجواب ان المرتسمة في اذهاننا علم تصوري للانسان والخطأ انما في الحكم المقارن لهذا التصور. والمراد بالفكر هو حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا.

ثم شرع يتكلم عن التصور والتصديق فقال **(والإدراك بلا حكم تصور وبحكم تصديق)** اي ان التصور هو ادراك المعنى بتمامه بلا حكم اي بغير نسبة كإدراك معنى الانسان في النفس فان كان لا بتمام المعنى فيسمى شعورا وتمام المعنى يكون بشيئين الكنه والوجه فالتصور شامل لهما واما الشعور فبأحدهما. والتصديق هو ادراك المعنى بحكم اي بنسبة كإدراك معنى الانسان بأنه كاتب.

ثم التصديق ينقسم على قسمين جازما وغير جازم والجازم ينقسم على قسمين ايضا ما لا يقبل التغير وما يقبله ثم قال **(وجازمه الذي لا يقبل التغير**

علم) اي والتصديق الجازم الذي لا يقبل التغير لا في نفس الأمر ولا بالتشكيك، فهو علم. ثم قال (**والقابل اعتقاد صحيح ان طابق)** اي والتصديق الجازم الذي يقبل التغير ان طابق الواقع فهو اعتقاد صحيح، كاعتقادنا حدوث العالم.

ثم قال (**فاسد إن لم يطابق)** اي والتصديق الجازم الذي يقبل التغير ان لم يطابق الواقع فهو اعتقاد فاسد كاعتقاد الفلاسفة عدم حدوث العالم ثم قال (**وغير الجازم ظن ووهم وشك؛ لأنه إما راجح أو مرجوح أو مساو)** اي والتصديق غير الجازم بان كان معه احتمال في وقوع النسبة او عدمه فان كان التصديق راجحا لاحد طرفيه فيسمى ظنا او مرجوحا له فيسمى وهما او ساويا فيسمى شكا.

ثم اخذ يتكلم عن العلم المذكور في بيان التصديق وذكر اختلاف العلماء فيه هل هو ضروري او نظري وهل هو يحد او لا يحد فقال (**والعلم قال الإمام: ضروري)** اي والعلم المعهود في قول المصنف وجازمه الخ عند الامام الرازي ضروري لا نظري ولا يحتاج الى حد اذ لا فائدة في حد الضروري والمراد بالضروري انه يحصل بمجرد التفات النفس اليه بديهيا بمجرد تصور الطرفين من غير نظر واكتساب كالعلم بأن الاثنين نصف الاربعة

(**ثم قال)** اي حد الامام العلم في المحصول حاكيا على قول غيره من الجمهور انه نظري (**هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب)** اي العلم هو

حكم الذهن الجازم المطابق لموجب اي سبب من حس أو عقل أو عادة وقوله حكم الذهن خرج به الشك والوهم وقوله الجازم خرج به الظن وقوله المطابق خرج به الاعتقاد التقليدي الغير المطابق وقوله لموجب خرج به الاعتقاد التقليدي المطابق.

ثم قال (**وقيل: هو ضروري فلا يحد**) يشير إلى ما دل عليه قول ابن الحاجب: والعلم قيل لا يحد لأنه ضروري ولا فائدة في حد الضروري لحصوله من غير حد ثم قال (**وقال إمام الحرمين: عسر فالرأي الإمساك عن تعريفه**) اي وقال الامام الحرمين العلم نظري عسر لا يحصل الا بنظر دقيق لخفائه فالرأي عنده الامساك عن تعريفه بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته وإنما يعرف بالتقسيم والمثال دون غيرهما.

ثم ذكر اختلاف العلماء هل العلم يتفاوت او لا يتفاوت فقال (**ثم قال المحققون: لا يتفاوت، وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات**) اي ان العلم عند المحققين لا يتفاوت في جزئياته فليس بعضها اقوى من بعض وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات في بعضها دون بعض كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم فالعلم بهذا الشيئ غير العلم بذلك الشيئ. وقال الاكثرون يتفاوت العلم بجزئياته اذ العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين اقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث.

ثم جعل يتكلم عن اختلاف العلماء في تعريف الجهل فقال (**والجهل انتفاء العلم بالمقصود**) اي الجهل هو انتفاء العلم بما من شأنه ان يقصد ليعلم. وينقسم الجهل على قسمين الجهل البسيط والجهل المركب. فالبسيط بان لم يدرك أصلا كعدم علمنا بما تحت الأرض وما يكون في البحار وغيره؛ والمركب أدرك على خلاف هيئة الواقع سمي مركبا لأنه مركب من جزأين أحدهما عدم العلم بالمعلوم، والثاني جهله بانه جاهل به، كاعتقاد المعتزلة أن الباري لا يرى في الآخرة.

ثم قال (**وقيل: تصور المعلوم على خلاف هيئته**) اي وقيل ان الجهل هو تصور المعلوم اي ما من شأنه ان يعلم على خلاف هيئته في الواقع. فالجهل البسيط ليس جهلا على هذا التعريف لان الشخص لم يتصور اصلا.

ثم طفق يتكلم عن السهو فقال (**والسهو: الذهول عن المعلوم**) اي السهو هو الذهول اي الغفلة عن المعلوم الحاصل مع بقائه في الحافظة فيتنبه بأدنى تنبيه؛ بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله.

ثم قال (**مسألة: الحسن المأذون، واجبا ومندوبا ومباحا**) اي الحسن هو فعل المكلف المأذون فيه ولا يدخل فيه فعل غير المكلف وينقسم الى واجب ومندوب ومباح ثم قال (**قيل وفعل غير المكلف**) اي وقيل ان الحسن كما يتناول فعل المكلف يتناول ايضا فعل غير المكلف المأذون فيه. وهو كالصبي

والساهي والنائم والبهيمة نظرا الى ان الحسن ما لم ينه عنه. والمراد بالحسن هنا غير الحسن المتقدم عن المعتزلة.

ثم قال **(والقبيح المنهي ولو بالعموم فدخل خلاف الأولى)** اي والقبيح هو فعل المكلف المنهي عنه ولو كان منهيا عنه بعموم النهي المستفاد من اوامر الندب فدخل في القبيح خلاف الاولى كما دخل فيه الحرام والمكروه. ومثال عموم النهي المستفاد من اوامر الندب نهي ترك صلاة الضحي المستفاد من ورود الامر بفعلها لان الامر بالشيئ نهي عن ضده. ثم قال **(وقال إمام الحرمين : ليس المكروه قبيحا ولا حسنا)** لانه لا يذم عليه ولا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح.

ثم قال **(مسألة : جائز الترك ليس بواجب)** اي اختلف العلماء في العمل الذي يجوز تركه كالصوم للحائض والمريض والمسافر هل يسمى واجبا فقال المصنف ليس بواجب لأنه لو كان واجب الفعل لكان ممتنع الترك لكنه ليس بممتنع الترك لأنه قد فرض جائزه فلا يكون واجب الفعل لئلا يجتمع النقيضان.

ثم قال **(وقال أكثر الفقهاء : يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر)** مع أنه يجوز لهم تركه، قال الجمهور: ليست مخاطبة به في زمن الحيض، وإنما يجب القضاء بأمر جديد ثم قال **(وقيل المسافر دونهما)** اي قيل يجب الصوم عليه دون الحائض والمريض حكاه ابن السمعاني عن الحنفية ثم قال **(وقال**

الإمام: عليه أحد الشهرين) اي قال الامام الرازي يجب الصوم على المسافر مخيرا في احد الشهرين الحاضر او غيره فيما بعده ثم قال (**والخلف لفظي)** اي راجع الى اللفظي دون المعنى.

ثم قال (**وفي كون المندوب مأمورا به خلاف)** اي اختلف العلماء هل يسمى المندوب مأمورا به في الحقيقة. فأكثر أصحابنا على أنه مأمور به حقيقة، كما قاله ابن الصباغ في العدة ولهذا قسموا الأمر إلى واجب وندب، ونقله القاضي أبو الطيب عن نص الشافعي، وقيل: ليس مأمورا به حقيقة بل مجازا وهو اختيار الشيخ أبي حامد وغيره، واحتج له الخطيب البغدادي بقوله صلى الله عليه وسلم: فضل الصلاة بالسواك على الصلاة بغير سواك سبعون ضعفا، مع قوله صلى الله عليه وسلم: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم قال: قيد في الأول عند كل صلاة، وأخبر في الثاني أنه لم يأمر به، فدل على أن المندوب غير مأمور به حقيقة.

ثم قال (**والأصح ليس مكلفا به وكذا المباح)** اي والمندوب عند الاصح ليس مكلفا به وكذا المباح اتفاقا. لإن التكليف من غير خيرة من المكلف، والندب فيه تخيير ثم قال (**ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضي)** اي ومن كون المندوب ليس مكلفا به فذلك لان التكليف الزام ما فيه كلفة والمندوب ليس فيه الزام لان للعبد فيه تخييرا لفعله او عدم فعله فلا يكون المندوب مكلفا به. خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني فعنده التكليف طلب ما فيه

كلفة اي امره فالمندوب فيه امر فالمندوب مكلف به. وزاد الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني على ذلك المباح فقال: إنه مكلف به من حيث اعتقاد إباحته.

ثم قال **(والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب)** وهذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره فإنه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع أي: لاستلزم الواجب التخيير، وهو محال. وقيل: إنه جنس له؛ لأنهما مأذون في فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك واختص المباح أيضا بفصل الإذن في الترك على السواء.

ثم قال **(وأنه غير مأمور به من حيث هو، والخلف لفظي)** اي والأصح أن المباح غير مأمور به من حيث هو فليس بواجب ولا مندوب وقال الكعبي: إنه مأمور به أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكون ترك القتل وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به، وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما سيأتي فالمباح واجب ويأتي ذلك في غيره كالمكروه. وقوله والخلف لفظي أي راجع إلى اللفظ دون المعنى فإن الكعبي قد صرح بما يؤخذ من دليله من أن المباح غير مأمور به من حيث ذاته بل أنه مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به، وغير الكعبي لا يخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله من حيث هو.

ثم قال **(وأن الإباحة حكم شرعي)** اي والاصح أن الإباحة حكم شرعي على معنى أن الشرع ورد بها، كما قاله إمام الحرمين، وقال بعض المعتزلة ليست حكما شرعيا إذ هي انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده والخلف لفظي يلتفت إلى تفسير المباح، هل هو نفي الحرج، وهو ثابت قبل الشرع، أو الإعلام بنفي الحرج.

ثم قال **(وأن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز أي عدم الحرج، وقيل الإباحة، وقيل الاستحباب)** اي و الأصح أن الوجوب لشيء إذا نسخ بقي الجواز أي عدم الحرج في الفعل والترك من الإباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الأولى إذ لا دليل على تعيين أحدهما؛ وقيل الجواز الباقي بمقومه الإباحة إذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيثبت التخيير؛ وقيل الجواز الباقي هو الاستحباب إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم. وقال الغزالي: لا يبقى الجواز؛ لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن. ويرجع الأمر لما كان قبله من تحريم أو إباحة أي لكون الفعل مضرة أو منفعة.

ثم قال **(مسألة: الأمر بواحد من أشياء يوجب واحدا لا بعينه)** اي الامر بواحد مبهم من أشياء معينة كما في كفارة اليمين في قوله تعالى: فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام الاية يوجب واحدا لا بعينه اي ان الذي وجب هو

الواحد المبهم وهو الكل المشترك بين الخصال المأمور بها فالمكلف مخير بفعل واحد من هذه الاشياء وهذه المسألة تسمى مسألة الواجب المخير

ثم قال **(وقيل: الكل ويسقط بواحد)** اي وقيل الامر بواحد من أشياء يوجب الكل لكن يسقط بواحد منها لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها ثم قال **(وقيل: الواجب معين، فإن فعل غيره سقط)** اي وقيل ان الذي دخل في حكم الواجب مبهم عندنا معين عند الله تعالى، اذ يجب ان يعلم الآمر المأمور به، ويسقط الوجوب بفعل الواحد المبهم وبفعل غيره من الأشياء المذكورة.

ثم قال **(وقيل: هو ما يختاره المكلف)** اي وقيل ان الذي دخل في حكم الواجب هو ما اختاره المكلف من اي واحد منها. ثم قال **(فإن فعل الكل فقيل: الواجب أعلاها، وإن تركها فقيل: يعاقب على أدناها)** اي إذا فعل الجميع فالذي دخل في حكم الواجب أعلاها ثوابا. وان لم يأت بواحد منها فقيل يعاقب على ادناها عقابا لانه لو فعله فقط لم يعاقب.

ثم قال **(ويجوز تحريم واحد لا بعينه، خلافا للمعتزلة)** اي ويجوز تحريم واحد من أشياء معينة لا بعينه نحو لا تكلم زيدا أو عمرا، يقتضي تعلق النهي بواحد لا بعينه، فله فعل أحدهما دون الآخر، وإنما يمتنع الجمع بينهما، هذا قول أصحابنا وقاسوه على الأمر بواحد من أشياء، خلافا للمعتزلة فانهم أوجبوا اجتناب

الجميع، فلا يجوز له فعل واحد منهما، وبنوا هذا على أصلهم: أن النهي لا يرد إلا عن قبيح، فإذا نهي عنهما ثبت قبحهما ثم قال **(وهي كالمخير)** أي والمسألة كمسألة الواجب المخير فيما تقدم.

ثم قال **(وقيل: لم ترد به اللغة)** اي وقيل لم ترد اللغة بتحريم واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر وهذا قول معظم المعتزله محتجا بقوله تعالى: ولا تطع آثما او كفورا قالوا معناه ولا تطع آثما وكفورا وكذلك إذا قال القائل: لا تطع زيدا أو عمرا فلا يفهم من مطلق ذلك النهي عن الطاعة في حق أحدهما، ولكن المفهوم النهي عن طاعتهما جميعا. ورد الجلال المحلي احتجاجهم بهذه الاية بانها قد صرفت عن ظاهرها بطريق الاجماع فظاهر معناها التخيير ثم صرفها الاجماع عنه.

ثم قال **(مسألة: فرض الكفاية مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله)** اي أن فروض الكفايات أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية كصلاة الجنازة والامر بالمعروف ودنيوية كالحرف والصنائع، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، يقصد الشارع تحصيلها، ولا يقصد تكليف الواحد وامتحانه بها، بخلاف فروض الأعيان، فإن الكل مكلفون بها ممتحنون بتحصيلها.

ثم قال **(وزعمه الأستاذ وإمام الحرمين وأبوه أفضل من العين)** اي وزعم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين وأبوه الشيخ أبو محمد الجويني

ان فرض الكفاية أفضل من فرض العين لأنه يصان بقيام البعض به جميع المكلفين عن الإثم المرتب على تركهم له وفرض العين إنما يصان بالقيام به عن الإثم القائم به فقط والمتبادر إلى الأذهان أن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف.

ثم قال **(وهو على البعض، وفاقا للإمام، لا الكل، خلافا للشيخ الإمام والجمهور)** اي وفرض الكفاية فرض على البعض وفاقا للامام الرازي في المحصول لانه حاصل بفعل البعض خلافا للشيخ الامام والد المصنف والجمهور بأنه فرض على كل واحد لإثمهم بتركه اي تحقق فرضه على كل واحد من المكلفين أولا ثم سقط بفعل البعض.

ثم قال **(والمختار: البعض مبهم، وقيل: معين عند الله، وقيل: من قام به)** اي إذا قلنا: إن فرض الكفاية فرض على البعض، فهل هو مبهم أو معين؟ المختار البعض مبهم اذ لا دليل على انه معين وقيل هو معين عند الله يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بفعل غيره عنه. وقيل البعض هو من قام بفرض الكفاية لسقوطه بفعله. وهذا نظير الخلاف في الواجب المخير.

ثم قال **(ويتعين بالشروع على الأصح)** اي صار فرض الكفاية مثل فرض عين بالشروع فيه في وجوب الاتمام على الاصح عند المصنف. وقال القاضي

البارزي في التمييز ولا يلزم فرض الكفاية بالشروع في الأصح إلا في الجهاد وصلاة الجنازة.

ثم قال **(وسنة الكفاية كفرضها)** اي فيما تقدم، وهو أمور:أحدها: أن سنة الكفاية من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للأكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا؛ ثانيها أنها أفضل من سنة العين عند الأستاذ ابي اسحق ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها؛ ثالثها أنها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم، وهو المختار وقيل: معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره وقيل من بعض قام بها؛ رابعها أنها تتعين بالشروع فيها أي تصير به سنة عين يعني مثلها في تأكد طلب الإتمام على الأصح.

ثم قال **(مسألة: الأكثر أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لأدائه، ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافا لقوم)** اي الأكثر من الفقهاء ومن المتكلمين على أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت الوجوب لأداءه في وقت الجواز ولا يكون قضاء بأدائه في آخر الوقت ولذلك يعرف بالواجب الموسع. ولا يجب على مريد التأخير عن أول الوقت العزم على الفعل في الواجب الموسع خلافا لقوم كالقاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين وغيره في قولهم بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك وأجيب بانه

قد حصل تمييز الواجب الموسع بالمندوب ، وهو أن تأخير الواجب عن الوقت يؤثم ولاكذلك بالمندوب.

ثم قال (**وقيل : الأول ، فإن أخر فقضاء**) اي وقيل وقت وجوب أدائه اول الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت فإن أخر عن اول الوقت فقضاء يأثم وإن فعل في الوقت كما نقله الإمام الشافعي – رحمه الله – عن بعضهم، وإن نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الإجماع على نفي الإثم ولنقله قال بعضهم: إنه قضاء يسد مسد الأداء.

ثم قال (**وقيل : الآخر ، فإن قدم فتعجيل**) اي وقيل وقت وجوب أدائه آخر الوقت لانتفاء وجوب الفعل قبله فإن قدم عليه بأن فعل قبله في الوقت فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها.

ثم قال (**والحنفية : ما اتصل به الأداء من الوقت وإلا فالآخر**) اي وعند الحنفية اي بعض الحنفية بان وقت وجوب أداء الفعل لا في اوله ولا في وسطه ولا في آخره على الاصل، بل مختص بالجزء الذي اتصل به الأداء وإلا أي وإن لم يتصل الأداء بجزء من الوقت بأن لم يقع الفعل في الوقت فالآخر أي فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله. وتعليلهم لمذهبهم: أن القول بأن الوجوب يتعلق بكل الوقت لزم منه تقدم المسبب على السبب، أو وجوب أداء الواجب بعد وقته، فتعين البعض، ولا يجوز أن يكون ذلك

البعض أول الوقت عينا للزوم عدم الوجوب على من صار أهلا للوجوب في آخر الوقت بقدر يسعه، كمجنون ومغمى عليه أفاقا فيه، وحائض ونفساء طهرتا فيه، وصبي بلغ، ومرتد أسلم، ولا يجوز أن يكون ذلك البعض آخر الوقت عينا، لأنه يلزم منه أن لا يصح الأداء في أوله لامتناع التقدم على السبب، فتعين كونه الجزء الذي يتصل به الأداء ويليه الشروع؛ لأن الأصل في السبب هو الاتصال بالمسبب وإن كان ناقصا لا يتسع لفعل كل الواجب فيه، كوقت اصفرار الشمس مثلا فيصح أداء العصر فيه؛ لأنه لما اتصل الأداء به صار هو السبب، وهو مأمور بأدائه فيكون أداؤه كما وجب.

ثم قال (**والكرخي : إن قدم وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا**) اي و قال الكرخي: إن قدم الفعل على آخر الوقت بأن وقع قبله في الوقت وقع ما قدم واجبا بشرط بقائه المقدم له مكلفا إلى آخر الوقت، فإن لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلا.

ثم قال (**ومن أخر مع ظن الموت، عصى فإن عاش وفعله، فالجمهور : أداء، وقال القاضيان أبو بكر والحسين : قضاء**) اي ومن أخر الواجب المذكور بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا مع ظن الموت عصى لظنه فوات الواجب بالتأخير فمن عاش ثم فعله في الوقت فالجمهور قالوا: فعله أداء ؛ لأنه في الوقت المقدر له شرعا. و قال القاضيان أبو بكر الباقلاني من المتكلمين

والحسين من الفقهاء فعله قضاء ؛ لأنه بعد الوقت الذي تضيق عليه بظنه، وإن بان خطؤه.

ثم قال (**ومن أخر مع ظن السلامة، فالصحيح لا يعصي، بخلاف ما وقته العمر كالحج**) اي ومن أخر الواجب المذكور بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا مع ظن السلامة من الموت إلى آخر الوقت ثم مات فيه قبل الفعل فالصحيح أنه لا يعصي لأن التأخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل: يعصي وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة بخلاف الواجب الذي وقته العمر كالحج فإن من أخره بعد أن أمكنه فعله مع ظن السلامة من الموت أي مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصي على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب وقيل: لا يعصي لجواز التأخير له.

ثم اختلفوا في هل الأمر بالشيء يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا؟ فاجاب المصنف بقوله (**مسألة: المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب وفاقا للأكثر**) اي الفعل المقدور اي المكتسب للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب بوجوب الواجب سببا كان أو شرطا وفاقا للأكثر من العلماء إذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه وقيل: لا يجب بوجوب الواجب مطلقا؛ لأن الدال على الواجب ساكت عنه والمراد بالسبب العلة كما إذا أمر بإحراق شيئ فإن ذلك الواجب يتوقف على النار الذي هو سبب

الإحراق. والشرط شرعيا كالوضوء للصلاة أو عقليا كترك ضد الواجب أو عاديا كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه.

ثم قال **(وثالثها إن كان سببا كالنار للإحراق، وقال إمام الحرمين : إن كان شرطا شرعيا لا عقليا أو عاديا)** اي وثالث الأقوال الفعل المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إن كان سببا كالنار للإحراق أي كإمساس النار لمحل فإنه سبب لإحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه بل بدليل آخر والفرق أن السبب لاستناد المسبب إليه أشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط. وقال إمام الحرمين الفعل المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إن كان هذا الفعل شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة ولا يجب ان كان شرطا عقليا كترك ضد الواجب ولا ان كان شرطا عاديا كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه.

ثم قال **(فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره وجب)** اي ترك ذلك الغير كامتزاج ماء الانسان بماء غيره فيجب الكف عن استعماله. ثم قال **(او اختلطت منكوحة بأجنبية حرمتا)** أي حرم قربانهما علي رجل ثم قال **(أو طلق معينة ثم نسيها)** أي طلق معينة من زوجتيه مثلا ثم نسيها حرم عليه قربانهما أيضا أما الأجنبية والمطلقة فظاهر، وأما المنكوحة وغير المطلقة فلاشتباههما بالأجنبية والمطلقة. ويلتحق به ما لو قال لزوجتيه: إحداكما طالق.

ثم انبرى يتكلم عن مطلق الامر فقال **(مسألة : مطلق الأمر لا يتناول المكروه ، خلافا للحنفية ، فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة)** اي مطلق الأمر لا يتناول المكروه، فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة أي التي كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح وعند استوائها حتى تزول وعند اصفرارها حتى تغرب إن كان المكروه كراهة تحريم، ويتناول مطلق الامر المكروه كراهة تنزيه فتصح الصلاة فيها وهو الأصح عندنا؛ خلافا للحنفية: فعندهم مطلق الأمر يتناول ما هو مكروه شرعا مع بقاء وصف الكراهة واستدلوا بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس، فإنه جائز مأمور به شرعا وهو مكروه أيضا، وكذلك طواف المحدث يتناوله قوله تعالى {وليطوفوا بالبيت العتيق} [الحج: ٢٩] وهو مكروه.

ثم ذكر خلاف الاصح فقال **(وإن كانت كراهة تنزيه ، وهو الصحيح)** اي لا ينتاول مطلق الامر المكروه وان كانت الكراهة كراهة تنزيه على الصحيح فلا تصح الصلاة في الاوقات المكروهات كما صحح النووي في التحقيق وفي كتاب الطهارة من المجموع أنها كراهة تنزيه .

ثم اعلم ان لفظ الواحد يطلق على وجوه: تارة على الواحد بالجنس فيقال: الإنسان والفرس واحد بالجنس، وتارة على الواحد بالنوع فيقال: زيد وعمرو واحد بالنوع، وتارة على الواحد بالشخص، فيقال: زيد واحد بالشخص. وان الوجوب والحرمة ضدان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فالوجوب

والحرمة لا يتعلقان بشيء واحد من جهة واحدة، فالواحد بالشخص إذا كان له جهتان، هل يجوز أن يكون بكل من الجهتين متعلقا لأحد الحكمين، أم لا؟ فيه خلاف يذكره المصنف بقريب.

ثم قال المصنف (**أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب، فالجمهور: تصح ولا يثاب، وقيل: يثاب**) اي أما الواحد بالشخص الذي له جهتان كالصلاة في المكان المغصوب فإنها صلاة وغصب وكل منهما يوجد بدون الآخر فالجمهور من العلماء قالوا الصلاة صحيحة فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها لكن لا يثاب فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب؛ وقيل يثاب من جهة الصلاة، وإن عوقب من جهة الغصب.

ثم قال (**والقاضي والإمام: لا تصح، ويسقط الطلب عندها**) اي و قال القاضي أبو بكر الباقلاني والإمام الرازي لا تصح الصلاة مطلقة نظرا لجهة الغصب المنهي عنه ويسقط الطلب لأن السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها ثم قال (**وأحمد: لا صحة ولا سقوط**) اي و قال الإمام أحمد الصلاة لا تصح ولا يسقط الطلب بقضائها عندها.

ثم كانت مسئلة اذا دخل احد مكانا مغصوبا ثم ندم فيه تائبا كيف يفعل لانه لو استمر فيه كان في مكان محرم ولو خرج منه لمشى على مكان محرم ايضا؟ فقال المصنف (**والخارج من المغصوب تائبا آت بواجب**) اي والخارج من

المكان المغصوب تائبا نادما على الدخول فيه عازما على أن لا يعود إليه آت بواجب لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور.

ثم قال **(وقال أبو هاشم: لا، آت بمحرم)** اي وقال أبو هاشم من المعتزلة هو آت بحرام لأن ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث، والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حينئذ.

ثم قال **(وقال إمام الحرمين: هو مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه، وهو دقيق)** اي وقال امام الحرمين متوسطا بين القولين هو مرتبك أي مشتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه المأمور به تائبا و قول إمام الحرمين هذا دقيق حيث اعتبر بقاء المعصية لبقاء ما تسبب فيه.

ثم ظهرت مسئلة اخرى من شبهة ابي هاشم بقوله ان الخروج من مكان مغصوب يعد من الحرام وهي أن من توسط جمعا من الجرحى وسقط على صدر واحد منهم، وعلم أنه لو استمر لأهلكه، ولو انتقل لهلك آخر، فقال المصنف **(والساقط على جريح يقتله إن استمر، وكفأه إن لم يستمر قيل: يستمر وقيل: يتخير، وقال إمام الحرمين: لا حكم فيه، وتوقف الغزالي)** اي ماذا يفعل الساقط على جريح بين جرحى ان استمر عليه قتله وان لم يستمر بان انتقل منه يقتل غيره المتكافئ له اي للجريح اي في صفات القصاص من حرية

واسلام فقيل: يستمر عليه ولا ينتقل إلى كفئه؛ لأن الضرر لا يزال بالضرر؛ وقيل: يتخير بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفئه لتساويهما في الضرر وقال إمام الحرمين لا حكم فيه من إذن أو منع؛ لأن أحدهما يؤدي إلى القتل المحرم؛ وتوقف الغزالي فقال في المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث.

ثم قال (**مسألة: يجوز التكليف بالمحال مطلقا**) أي سواء كان محالا لذاته أي ممتنعا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض؛ أم محالا لغير ذاته وهو قسمان ممتنع عادة فقط كالمشي من الزمن والطيران من الإنسان؛ وممتنع عقلا فقط ويسمى ايضا ب"ممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه" كالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن.

ثم قال (**ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد، والغزالي، وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه**) اي منع أكثر المعتزلة ومن ذكر في التكليف بالمحال لذاته والمحال لغير ذاته عادة فقط وهما المرادان بقوله ما ليس "ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه" فلا يجوز عندهم ما كان محالا لذاته كالجمع بين السواد والبياض وكذا ما كان محالا لغيره عادة فقط كالمشي من الزمن لأنه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم. أما الممتنع الذي كان امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه وهو ما كان محالا لغيره عقلا فقط فالتكليف به جائز عندهم كتكليف الايمان لمن علم الله أنه لا يؤمن.

ثم قال (**ومعتزلة بغداد والآمدي: المحال لذاته.**) اي ومنع معتزلة بغداد والآمدي المحال لذاته دون المحال لغيره.

ثم قال (**وإمام الحرمين: كونه مطلوبا لا ورود صيغة الطلب**) اي ومنع امام الحرمين كون المحال لغير ما تعلق العلم بعدم وقوعه مطلوبا. يعني لا يطلب وقوع المحال لذاته كجمع الضدين وقلب الحقائق وكذا لا يطلب المحال لغير ذاته عادة كالمشي من الزمن عنده لاستحالة الطلب ولكن يجوز ورود صيغة الطلب فيه، لانه واقع كما في قوله تعالى: {كونوا قردة خاسئين} [الأعراف: ١٦٦].

ثم القائلون بجواز تكليف المحال اختلفوا في وقوعه فقال المصنف (**والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات**) اي والحق عند المصنف وقوع التكليف بالممتنع بالغير وهو الممتنع عادة فقط كالمشي للزمن والممتنع عقلا فقط وهو "الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه" كالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن. واما الممتنع بالذات كجمع الضدين وقلب الحقائق فلا يقع.

ثم قال (**مسألة: الأكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف**) اي الأكثر من العلماء يقول بأن وجود الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف بمشروطه فيصح التكليف بالصلاة حال عدم الوضوء بأن يؤتى بها بعد الوضوء.ثم قال (**وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع**) اي

ان هذه المسئلة تجري في تكليف الكافر بفروع الشريعة فيصح تكليفه بها مع عدم الشرط وهو الايمان بأن يأتى بها بعد الايمان.

ثم قال (**والصحيح وقوعه، خلافا لأبي حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية مطلقا**) اي والصحيح وقوع تكليف الكافر على الفروع فيعاقب على ترك امتثاله، وإن كان يسقط بالإيمان ترغيبا فيه قال تعالى{ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين} [المدثر:٤٢-٤٣] خلافا لأبي حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية في قولهم ليس مكلفا بها مطلقا اي في مأمورات ومنهيات إذ المأمورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الإيمان بقضائها، والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعيض التكليف.

ثم قال (**ولقوم في الأوامر فقط، ولآخرين فيما عدا المرتد**) اي و خلافا لقوم في قولهم الكافر ليس مكلفا في الأوامر فقط بخلاف النواهي فهو مكلف بها لإمكان امتثالها مع الكفر؛ لأن متعلقها تروك ولا تتوقف على النية المتوقفة على الإيمان: و خلافا لآخرين في قولهم الكافر ليس مكلفا بالفروع الا المرتد أما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الإسلام.

ثم قال (**قال الشيخ الإمام: والخلاف في خطاب التكليف وما يرجع إليه من الوضع، لا الإتلافات والجنايات وترتب آثار العقود**) اي قال الشيخ الإمام والد المصنف والخلاف في تكليف الكافر بالفروع انما يحصل في

خطاب التكليف من الإيجاب والتحريم وما يرجع إليه وهو من خطاب الوضع كالخطاب الوارد بكون الطلاق سببا لحرمة الزوجة هل وقع ذلك في حق الكافر ايضا؛ ولا يكون الخلاف في ما لا يرجع إلي خطاب التكليف كالخطاب بكون الإتلاف سببا للضمان فان الضمان ليس من خطاب التكليف اذ ليس هو ايجابا ولا تحريما ولا غيرهما، وكالجنايات على النفس وترتب آثار العقود الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة فالكافر في ذلك كالمسلم اتفاقا.

ثم قال (**مسألة: لا تكليف إلا بفعل، فالمكلف به في النهي الكف، أي الانتهاء، وفاقا للشيخ الإمام، وقيل فعل الضد، وقال قوم الانتفاء، وقيل: يشترط قصد الترك**) اي لا تكليف إلا بفعل لأن الامر مقتض للفعل فالمكلف به الفعل؛ وأما المكلف به في النهي ففيه أربعة مذاهب أصحها الكف اي الانتهاء وهذا عند ابن الحاجب وغيره اي كف النفس عن الفعل،وفاقا للشيخ الامام والد المصنف. وقيل انه فعل ضد المنهي عنه، فإذا قال: لا تتحرك، فمعناه: افعل ضد الحركة وهو السكون وينسب هذا للجمهور؛ وقال قوم انه الانتفاء اي انتفاء الفعل بأن يستمر عدمه من السكون فيه؛ وقيل يشترط في الإتيان بالمكلف به في النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب إن لم يقصد والأصح لا وإنما يشترط القصد لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور «إنما الأعمال بالنيات».

ثم قال **(والأمر عند الجمهور يتعلق الفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزاما ، وقبله إعلاما)** اي عند الجمهور ان الأمر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته على وجه الإلزام وقبل دخوله على وجه الاعلام. فامر الصلاة بعد دخول وقتها الزام بوجوب اتيانها وايجادها وقبل دخولها اعلام بوجوب اتيانها بعده.

ثم قال **(والأكثر : يستمر حال المباشرة ، وقال إمام الحرمين والغزالي : ينقطع)** اي والأكثر من الجمهور قالوا يستمر تعلق الامر الإلزامي بالفعل حال المباشرة له و قال إمام الحرمين والغزالي ينقطع التعلق حال المباشرة وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه.

ثم قال **(وقال قوم : لا يتوجه إلا عند المباشرة ، وهو التحقيق)** اي وقال قوم منهم الإمام الرازي لا يتوجه الأمر إلا عند المباشرة له وهذا هو التحقيق عند المصنف إذ لا قدرة علي الفعل إلا عند المباشرة. وقال الكوراني صاحب الدرر اللوامع وهذا باطل، بل لا يرتضي أحد من الناس بهذا المذهب فضلا عن إمام أهل السنة وذلك لأن هذا القول خارق للإجماع؛ إذ القاعد عند دخول الوقت مكلف بالقيام إلى الصلاة إجماعا ومخالف لنص الكتاب مثل: {أقم الصلاة لدلوك الشمس} [الإسراء: ٧٨].

ثم اجاب المصنف تقدير الاشكال على مثل ما قال به صاحب الدرر اللوامع فقال **(فالملام قبلها على التلبس بالكف المنهي عنه)** اي فالملام قبل المباشرة على التلبس بالكف المنهي عنه لان الكف عندنا فعل، وهو حرام، فقد باشر الترك، فتوجه عليه التكليف، فالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك.

ثم قال **(مسألة: يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور أثره مع علم الآمر وكذا المأمور في الأظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، كأمر رجل بصوم يوم، علم موته قبله، خلافا لإمام الحرمين والمعتزلة، أما مع جهل الآمر فاتفاق)** اي يصح التكليف حيث يوجد هذا التكليف معلوما للمأمور عقب الأمر المسموع الدال على التكليف مع علم الآمر انتفاء شرط وقوع المأمور به عند وقته؛ وكذا مع علم المأمور في الأظهر كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لإمام الحرمين والمعتزلة في قولهم لا يصح التكليف مع ما ذكر لانتفاء فائدة من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك. اما التكليف بشيء مع جهل الآمر انتفاء شروعه عند وقته بأن يكون الآمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا فمتفق على صحته ووجوده.

ثم انبري يأتى بخاتمة المقدمة وذكر فيها مسألة فرعية خارجة عن الفن؛ لاشتمالها على نوع غرابة، جريانها في أكثر الأحكام وهي أن الحكم قد يتعلق بفعل المكلف مع اشتراط الترتيب فقال **(خاتمة: الحكم قد يتعلق بأمرين على**

الترتيب، فيحرم الجمع أو يباح أو يسن) اي الحكم قد يتعلق بأمرين فأكثر على الترتيب فيحرم الجمع كأكل المذكى والميتة، فإن كلا منهما يجوز أكله لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيرها الذي من جملته المذكى فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها.

أو يباح الجمع كالوضوء والتيمم فإنهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كأن تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء لمن عمت ضرورته محل الوضوء، ثم توضأ متحملا لمشقة بطء البرء، وإن بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته.

أو يسن الجمع كخصال كفارة الوقاع فإن كلا منهما واجب، لكن وجوب الإطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الإعتاق ويسن الجمع بينهما كما قال في المحصول فينوي بكل الكفارة.

ثم قال **(وعلى البدل كذلك)** اي الحكم قد يتعلق بأمرين على البدل فما يكون في المرتب من حرمة الجمع واباحته وسنيته يكون في المخير ايضا، فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفأين فإن كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الآخر؛ أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فإن كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر أي إن لم تستتر بالآخر ويباح الجمع بينهما؛ أو يسن الجمع كخصال كفارة اليمين فإن كلا منها واجب بدلا عن غيره ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول.

الكتاب الأول

في الكتاب ومباحث الأقوال

شرع المصنف يتكلم عن القرآن فقال (**الكتاب: القرآن، والمعني به هنا: اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته**) اي المراد بالكتاب هو القرآن تغليبا من بين الكتب في عرف أهل الشرع والمعني بالقرآن هنا أي في أصول الفقه اللفظ المنزل على محمد – صلى الله عليه وسلم – للإعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته بخلاف معنى القرآن في أصول الدين بأنه دال على كلام الله القائم بذاته تعالى، وإنما حدوا القرآن ليتميز عما لا يسمى باسمه من الكلام.

فخرج عن أن يسمى قرآنا بالمنزل على محمد الأحاديث غير الربانية لان ألفاظها لم تنزل وانما نزلت معانيها والنبي ﷺ عبر عنها بلفظه وكذا التوراة والإنجيل لانهما نزلت على غير مُحَمَّد؛

و خرج بالإعجاز الأحاديث الربانية اي الحديث القدسي كحديث الصحيحين «أنا عند ظن عبدي بي» إلخ وغيره، وقوله بسورة منه أي بأي سورة كانت من جميع سوره حكاية لأقل ما وقع به الإعجاز لان الاعجاز وقع بالقرآن كله كما في قوله تعالى: قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (الاسراء:٨٨) ووقع بعشر سور

منه كما في قوله تعالى: قل فأتوا بعشر سور الاية (هود: ١٣) ووقع بسورة منه كما في قوله تعالى: فأتوا بسورة الاية (البقرة: ٢٣)؛

وخرج بالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة قال عمر – رضي الله عنه – فإنا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره، واذا قيل التعبد بالتلاوة حكم والحكم لا يدخل في التعريف لان التعريف لافادة التصور والحكم على الشيئ فرع عن تصوره فلو توقف تصوره على الحكم للزم الدور فالجواب ان الحد كما يراد به تحصيل التصور يراد به تمييز تصور حاصل والمراد هنا الثاني اي لحاجة التمييز.

ثم قال (**ومنه البسملة في أول كل سورة غير براءة على الصحيح**) اي ومن القرآن البسملة في أول كل سورة غير براءة على الصحيح لنزولها بالقتال الذي لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق. البسملة من القرآن لأنها مكتوبة كذلك بخط السور في مصاحف الصحابة .وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره ليست منه وإنما هي في الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله في كتبه؛ وفي غير الفاتحة هي للفصل بين السور ؛هي منه في أثناء النمل إجماعا.

ثم قال (**لا ما نقل آحادا على الأصح**) اي لا من القرآن ما نقل منه آحادا لأن القرآن لإعجازه الناس عن الإتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعي على نفسه تواترا في جميع الاعصار. ومن الآحاد "أيمانهما" في قراءة والسارق والسارقة

فاقطعوا أيمانهما فإنه ليس من القرآن على الأصح ؛ وقيل: إنه من القرآن حملا على أنه كان متواترا في العصر الأول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه.

ثم قال (**والسبع متواترة**) اي و القراءات السبع المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابن كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة من النبي – صلى الله عليه وسلم – إلينا أي نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم.

ثم قال (**قيل : فيما ليس من قبيل الأداء ، كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة ، قال أبو شامة : والألفاظ المختلف فيها بين القراء**) وقوله الالفاظ عطف على المد في قوله كالمد اي القرآت السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء فاما هو فليس متواترا وهذا قول ابن الحاجب وذلك كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة نقلا نحو {قد أفلح} [المؤمنون: ١] وإبدالا نحو يؤمنون وتسهيلا نحو أينكم وإسقاطا نحو {جاء أجلهم} [النحل: ٦١]. قال أبو شامة وكالمد في عدم التواتر الألفاظ المختلف فيها بين القراء كألفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو {إياك نعبد} [الفاتحة: ٥] بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط.

ثم قال (**ولا تجوز القراءة بالشاذ**) اجماعا على ما حكاه ابن عبد البار والشاذ ما نقل قرآنا آحادا لا في الصلاة ولا خارجها بناء على الأصح

المتقدم أنه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به إن غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووي في فتاويه.

ثم قال **(والصحيح أنه ما وراء العشرة، وفاقا للبغوي والشيخ الإمام، وقيل: ما وراء السبعة)** اي والصحيح أن الشاذ ما وراء العشرة أي السبعة وقراءات يعقوب وأبي جعفر وخلف فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها وفاقا للبغوي والشيخ الإمام والد المصنف؛ لأنها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الإمام.

ثم قال **(أما إجراؤه مجرى الآحاد، فهو الصحيح)** اي أما إجراء الشاذ مجرى الأخبار الآحاد في الاحتجاج فهو الصحيح لأنه منقول عن النبي – صلى الله عليه وسلم – ولا يلزم من انتفاءخصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته، والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به؛ لأنه إنما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الأول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة فاقطعوا أيمانهما.وعلى الثاني احتجاج الشافعي في احد قوليه بعدم وجوب التتابع في الصوم في كفارة اليمين مع علمه بقرائة ابن مسعود فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام بزيادة متتابعات.

ثم قال **(ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافا للحشوية)** لان الله لا يخاطب بمهمل ولان اللفظ بلا معنى له هذيان لا يليق بعاقل فكيف بالباري سبحانه وتعالى وأما هذه الحروف فالصحيح أنها أسماء للسور.

والحشوية قالوا: يجوز ذلك، بل هو واقع مثل {كهيعص} ونحوها من الحروف المتقطعة أوائل السور، ومثل: {كأنه رؤوس الشياطين}.سموا حشوية لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فلما أنكر خلافهم قال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أي: إلى جانبها.

ثم قال **(ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل، خلافا للمرجئة)** اي ولا يجوز أن يرد في الكتاب والسنة ما يعني به غير ظاهره إلا بدليل يبين المراد كما في العام المخصوص بمتأخر نحو قوله تعالى: ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا} [آل عمران:٩٧]، فالناس معرف بالألف واللام وهما للاستغراق، أي: أن كل الناس عليهم حج، لكنه في السياق نفسه خصص فقال: {من استطاع}. خلافا للمرجئة في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل وهم طائفة يقولون: إن المعاصى لا تضر مع الإيمان اي لا تدخل صاحبها النار ما دام مؤمنا، كما أن الطاعات لا تنفع بدونه، وبنوا على هذا الأصل الفاسد أن الآيات والأحاديث الواردة في وعيد الفساق والعصاة يراد بها خلاف الظاهر، وهو التنفير والترهيب، فقوله تعالى: إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا} [النساء:١٠] لا بمعنى انهم يأكلون النار او يدخلونها وانما معناه التنفير من أكل أموال اليتامى فحسب وبطلان هذا لا يحتاج إلى دليل.

ثم قال **(وفي بقاء المجمل غير مبين، ثالثها: الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته)** اي في بقاء المجمل غير مبين أقوال ففي بقاء المجمل خبر مقدم

وغير منصوب على الحال وقولنا أقوال مبتدأ مؤخر هذا ما جرى اليه المحلي يعنى و في بقاء المجمل في الكتاب والسنة غير مبين بأن لم يتضح المراد منه إلى وفاته – صلى الله عليه وسلم – أقوال: أحدها: لا يبقى مطلقا سواء المجمل المكلف بمعرفته كالقرء ام غير المكلف بها كاليد لله لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته لقوله {اليوم أكملت لكم دينكم} [المائدة: ٣] ثانيها نعم يبقى مطلقا كذلك قال تعالى في متشابه الكتاب {وما يعلم تأويله إلا الله} [آل عمران: ٧] إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت في الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما ثالثها الأصح لا يبقى المجمل المكلف بمعرفته غير مبين للحاجة إلى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف بها.

ثم ذكر قوله في اختلاف العلماء في هل الادلة النقلية تفيد اليقين؟ قال **(والحق أن الأدلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره)** اي والحق كما اختاره الإمام الرازي وغيره أن الأدلة النقلية قد تفيد اليقين وهذا ايضا قول الحشوية قال الزركشي في التشنيف حتى بالغوا وقالوا: لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة، وقيل انها لا تفيده مطلقا لتوقف النفس فيها على أمور غير متيقنة، وما توقف على غير اليقين فليس بمتيقن، قالوا: ولا يحصل اليقين إلا بأمور لا طريق إلى القطع إلا بها أحدها: عصمة رواة مفردات ألفاظها إن نقلت بطريق الآحاد، وإلا فيكفي التواتر؛ وثانيها: صحة إعرابها وتصريفها: وثالثها: عدم الاشتراك فيها والمجاز، والتخصيص، والإضمار، والتقديم، والتأخير ونحوها مما يوجب حمل اللفظ

على غير المعنى الظاهر منه بانفراده، والاحتمال مع اليقين متضادان؛ ورابعها: عدم التعارض العقلي، فمتى وجدت هذه الأمور أفاد الدليل اللفظي اليقين، لكن ذلك قلما يوجد، بل ربما يمتنع وجوده، بناء على أنه لا عصمة لغير الشارع، وإن انتفى بعضها لم يفد، لأنه إن انتفت عصمة الناقل جاز عليه التحريف، وقد وقع كثيرا، وحينئذ فلا يوثق به فلا يفيد الظن فضلا عن اليقين، وإن اختلف الإعراب أو التصريف وقع اللبس لأن الإعراب هو المصحح للمعاني، وذلك كاختلاف أهل السنة والشيعة في قوله صلى الله عليه وسلم: ما تركنا صدقة برفع صدقة ونصبها، واختلاف أهل السنة والقدرية في قوله عليه السلام: فحج آدم موسى في رفع آدم ونصبه، واختلاف الحنفية والشافعية في قوله: ذكاة الجنين ذكاة أمه في رفع ذكاة ونصبه، وكتردد نحو: مختار ومنقاد بين اسم الفاعل والمفعول، وأما الاشتراك وما بعده فظاهر إخلاله بالوثوق بدلالة اللفظ، وأما المعارض العقلي فيجب عندهم تقديمه؛ لأن الدليل العقلي إنما ثبت به، فلو قدم النقلي لكان قدحا في الأصل والفرع الثالث وهو الحق: أن الدليل اللفظي إن وجدت فيه الأمور الأربعة أفاد اليقين باتفاق، وإن لم يوجد، فقد يقترن بمحسوس، وهو اختيار الآمدي في الأبكار والإمام في المحصول و الأربعين فإنه حكى أنه لا يفيده انتهى الزركشي بتصرف قليل.

باب المنطوق والمفهوم

ثم قال (**المنطوق والمفهوم**) أي هذا مبحثهما ثم عرفه بقوله (**المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق**) حكما كان كتحريم التأفيف أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣]أو غير حكم كزيد في نحو جاء زيد فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها. فخرج المفهوم، فإن دلالة اللفظ عليه لا في محل النطق بل في محل السكوت، كتحريم الضرب الذي يدل عليه قوله: {فلا تقل لهما أف}.

ثم قال (**وهو نص إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد ، ظاهر إن احتمل مرجوحا كالأسد**) اي وهو اي المنطوق يسمى نصا إن أفاد معنى لا يحتمل غير ذلك المعنى كزيد في نحو جاء زيد فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها؛ و يسمى المنطوق ظاهرا إن احتمل مرجوحا كالأسد في نحو رأيت اليوم الأسد فإنه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله وهو معنى مرجوح لأنه معنى مجازي والأول الحقيقي المتبادر إلى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى مجملا وسيأتي كالجون في ثوب زيد الجون فإنه محتمل لمعنييه أي الأسود والأبيض على السواء.

[فائدة] قال الزركشي واعلم أن النص يطلق بثلاث اعتبارات: إحداها: مقابل الظاهر، وهو المراد هنا؛ والثاني: ما يدل على معنى قطعا ويحتمل معه غيره، كصيغ العموم، فإن دلالتها على أصل المعنى قطعية، وعلى الأفراد ظاهرة، والثالث: ما دل على معنى ظاهر، وهو غالب في استعمال الفقهاء، كقولهم: نص الشافعي

على كذا، وقولهم: لنا النص والقياس، يريدون بالنص، الكتاب والسنة مطلقا انتهى في التشنيف.

ثم قال **(واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد)** اي واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب نحو غلام زيد فإن كلا من جزئيه وهما غلام وزيد دال على جزء المعنى الذي دل عليه جملة غلام زيد؛ وإلا أي وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فمفرد كزيد فإن أجزاءه وهي حروفه الثلاثة إذا أفرد شيء منها لا يدل على شيء مما دلت عليه جملته؛ وكذا ان دل على معنى لكن غير جزء معناه كعبد الله علما فإن دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى حالة العلمية ليست بمرادة؛ لأن المراد من اللفظ –في العلم– هو المعنى العلمي.

ثم قال **(ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن، ولازمة الذهني التزام)** اي ودلالة اللفظ على معناه تسمى دلالة مطابقة لمطابقة الدال للمدلول كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق؛ ودلالة اللفظ على جزء معناه تسمى دلالة تضمن لتضمن المعنى لجزئه المدلول كدلالة الإنسان على الحيوان ؛ و دلالة اللفظ على لازم معناه الذهني تسمى دلالة التزام لالتزام المعنى أي استلزامه للمدلول كدلالة الإنسان على قابل العلم.

قال الزركشي وقوله: الذهني، إشارة إلى أن المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني دون الخارجي، أما الأول، فلأن اللفظ غير موضوع للازم فلو لم يكن اللازم بحيث

يلزم من تصور مسمى اللفظ بصوره لما فهم من اللفظ، وأما الثاني فلحصول الدلالة بدون اللزوم الخارجي، كدلالة العمى اي عدم البصر على البصر، فإن العمى يدل على البصر بالالتزام، مع أنه لا لزوم بينهما في الخارج انتهى في التشنيف.فالحاصل أن اللزوم الخارجي غير معتبر؛ لأن الدلالة الالتزامية فيه موجودة مع التنافي في الخارج.

ثم قال **(والأولى لفظية والثنتان عقليتان)** اي والأولى أي دلالة المطابقة لفظية لأنها بمحض اللفظ والثنتان أي دلالتا التضمن والالتزام عقليتان لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه.

ثم قال **(ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار فدلالة اقتضاء)** اي ثم المنطوق إن توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلا أو شرعا على إضمار أي تقدير يسمى دلالة اقتضاء والحاصل انها ما يفهم عند اللفظ ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة المنطوق به، إما من حيث إنه لا يمكن أن يكون المتكلم صادقا إلا به كما في قوله ﷺ «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» أي رفع عن امتي المؤاخذة بهما؛ أو أنه لا يثبت الملفوظ به عقلا إلا به كقوله تعالى: {فانفلق} فإنه إنما ينتظم بإضمار فضرب وانفلق، وقوله تعالى: {واسأل القرية} اي واسأل اهل القرية إذ لو لم يقدر أهل القرية، لم يصح عقلا، فصحة السؤال عقلا يتوقف على إضمار أهل؛ أو أنه يمتنع ثبوته شرعا إلا به كفهم

حصول الملك، كمن قال لغيره: أعتق عبدك عني على ألف، قبيل العتق؛ لأن العتق بدون الملك لا يصح شرعا فهذه الثلاثة دلالة الاقتضاء.

ثم قال **(وإن لم يتوقف ودل على أمر لم يقصد فدلالة إشارة)** اي وإن لم يتوقف أي الصدق في المنطوق ولا الصحة له على إضمار ودل اللفظ المفيد له على امر لم يقصد به فدلالة إشارة كقوله تعالى {أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم} [البقرة: ١٨٧] هذا اشارة على صحة صوم من أصبح جنبا لان جواز جماعهن في جميع الليل يلزم منه ان يكون جنبا في اول النهار.

ثم قال **(والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فإن وافق حكمه المنطوق فموافقة)** ويسمى مفهوم موافقة نحو قوله تعالى {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣]، فالتأفيف حرام من هذه الاية من محل المنطوق لانه منطوق والضرب للابوين حرام من هذه الاية ولكن لا في محل النطق بل من المفهوم لانه اذا كان التأفيف حرام فالضرب اولى ان يكون حراما.

ثم قال **(وفحوى الخطاب: إن كان أولى منه ولحنه إن كان مساويا، وقيل: لا يكون مساويا)** اي يسمى مفهوم الموافقه فحوى الخطاب إن كان أولى من المنطوق كما في المثال السابق اي قوله تعالى {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣]؛ ويسمى مفهوم الموافقة لحن الخطاب إن كان المفهوم مساويا نحو قوله تعالى: ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما [النساء: ١٠] فهو

مساو لتحريم الاحراق لمساواة الإحراق للأكل في الإتلاف. وقيل لا يكون المساوي موافقة أي لا يسمى بذلك.

ثم قال **(ثم قال الشافعي والإمامان دلالته قياسية، وقيل: لفظية)**،اي ثم قال الشافعي والإمامان أي إمام الحرمين والإمام الرازي دلالة مفهوم الموافقة قياسية أي مستند بطريق القياس الأولى أو المساوي المسمى بالجلي كما يعلم مما سيأتي والعلة في المثال الأول الإيذاء وفي الثاني الإتلاف؛ وقيل دلالته لفظية اي مستند الى اللفظ لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس.

ثم قال **(فقال الغزالي والآمدي: فهمت من السياق والقرائن)** اي فقال الغزالي والآمدي فهمت دلالة الموافقة من السياق والقرائن لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتها في آية الوالدين على أن المطلوب بهما تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأفيف منع الضرب إذ وقع المنع بالادنى من الايذاء والامر بالاعلى منه كمايقول ذو الغرض الصحيح لعبده: لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتها في آية مال اليتيم على أن المطلوب بها حفظه وصيانته ما فهم منها من منع أكله منع إحراقه إذ وقع حكم في شيئ ولا يقع في مساويه كما يقول القائل: والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحنث فان كان الحكم مقتض بمساويه لحنث بالاحراق حين أقسم بالاكل ولذلك فهمت الدلالة من السياق والقرائن.

ثم قال **(وهي مجازية من إطلاق الأخص على الأعم)** اي وهي أي دلالة الموافقة حين فهمت من السياق والقرائن مجازية من إطلاق الأخص على الأعم فأطلق المنع من التأفيف في آية الوالدين وأريد المنع من الإيذاء وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في آيته وأريد المنع من إتلافه ؛

ثم قال **(وقيل : نقل اللفظ إليها عرفا)** اي وقيل نقل اللفظ من دلالة الاخص لدلالة الأعم عرفا فصار حقيقة عرفية لا مجازا، يعني وإن كان اللفظ في الأصل موضوعا لثبوت حكم المذكور فقط وهو التأفيف او الاكل، لكن العرف الطارئ نقله إلى ثبوت الحكم في المذكور والمسكوت عنه معا وهو الضرب او الاحراق، فتحريم ضرب الوالدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين اي المجاز والحقيقة العرفية من منطوق الآيتين لأن منطوقهما حينئذ تحريم الإيذاء وتحريم الإتلاف. وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسي ويسمونها أدلة النص.

ثم اتخذ يتكلم عن مفهوم المخالفة فقال **(وإن خالف فمخالفة ،)** اي وإن خالف حكم المفهوم حكم المنطوق فمخالفة ويسمى مفهوم مخالفة ودليل الخطاب أيضا مثل قوله -ﷺ-: "في سائمة الغنم زكاة" هذا حديث في وجوب زكاة سائمة الغنم فمفهوم المخالفة منه معلوفة الغنم لا تجب فيها الزكاة.

ثم قال (**وشرطه ألا يكون المسكوت عنه ترك لخوف ونحوه ،**) اي وشرط مفهوم المخالفة أن لا يكون المسكوت ترك لخوف في ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالإسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد غيرهم ايضا وتركه خوفا من أن يتهم بالنفاق فهذا لا مفهوم له ومثلنا بكلام المخلوق لان الله تعالى تعالى عن ذلك؛ وقوله ونحوه كالجهل بحكم المسكوت كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة ومثلنا في الجهل بقولنا "بقولك" اشارة الى ان مثل هذا لا يجري في الله ورسوله ﷺ.

ثم قال (**ولا يكون المذكور خرج للغالب، خلافا لإمام الحرمين**) اي وشرط مفهوم المخالفة ايضا أن لا يكون المذكور خرج مخرج لغالب كما في قوله تعالى {وربائبكم اللاتي في حجوركم} [النساء: ٢٣] فقوله تعالى اللاتي في حجوركم ليس فيه مفهوم المخالفة وهو ان اللاتي ليست في حجور الازواج لا تحرم لإن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج أي تربيتهم فتحرم اللاتي في الحجور واللاتي ليست فيه، وكقوله تعالى: {وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة} [البقرة: ٢٨٣] فقوله "على سفر" ليس فيه مفهوم مخالفة وهو "في الحضر" لان الغالب في السفر عدم وجدان الكاتب فيجوز الرهن في السفر وفي الحضر.

وقوله خلافا لإمام الحرمين اي في نفيه هذا الشرط قال: والذي أراه أن خروج الكلام على العرف لا يسقط التعليق بالمفهوم، لكن ظهوره أضعف من

ظهوره غيره. وكان الأظهر عنده حملا على أنه لنفي الحكم عما عدا المذكور وهذا مخالف للشافعي. ونقل عن الامام مالك القول من أن الربيبة الكبيرة وقت التزوج بأمها لا تحرم على الزوج لأنها ليست في حجره وتربيته.

كما نقل ابن عطية عن علي كرم الله وجهه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لأنها ليست في حجره ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم قال حدثنا أبو زرعة حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا هشام يعني ابن يوسف عن ابن جريج قال حدثني إبراهيم بن عبيد بن رفاعة قال أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان قال كانت عندي امرأة فتوفيت وقد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني علي بن أبي طالب فقال ما لك فقلت توفيت المرأة فقال علي: هل لها ابنة فقلت نعم وهي بالطائف قال كانت في حجرك قلت لا هي بالطائف قال فانكحها قلت فأين قول الله تعالى {وربائبكم اللاتي في حجوركم} [النساء: ٢٣] قال: إنها لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك قال الحافظ العماد بن كثير إسناده قوي ثابت إلى علي على شرط مسلم وهو غريب جدا.

ثم قال **(أو لسؤال أو حادثة أو للجهل بحكمه أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر)** اي وشرط مفهوم المخالفة ايضا أن لا يكون المذكور خرج لسؤال أو حادثة أو للجهل بحكمه. فالسؤال مثل لو سئل النبي – صلى الله عليه وسلم – هل في الغنم السائمة زكاة فقال في الغنم السائمة زكاة فليس فيه مفهوم المخالفة؛ ومثل الحادثة كما لو قيل بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم: لزيد غنم

سائمة، فقال: فيها زكاة، فإن القصد بيان الحكم فيه لا النفي عما عداه؛ ومثل "للجهل بحكمه" كما لو خاطب النبي من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة. ففي جميع ذلك ليس فيه مفهوم المخالفة. وقوله وغيره أي بان يخرج المذكور لغير ما ذكر مما يقتضي التخصيص بالذكر أي تخصيص حكم المنطوق بالذكر من الفوائد التامة التي لا تحتاج معها إلى تقدير فائدة أخرى، كموافقة الواقع كما في قوله تعالى {لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين} [آل عمران: ٢٨] نزلت كما قال الواحدي وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود أي دون المؤمنين.

ثم قال **(ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق)** اي وما يقتضي التخصيص لا يمنع قياس المسكوت على المنطوق، اي حيث لا نجعل القيد في المنطوق مخصصا، ونقول ان المعروض لا يعم المسكوت فهل يجوز لنا ان نقيس المسكوت كالمعلوفة على المنطوق وهو الغنم السائمة؟ فقال المصنف لا يمنع اي يجوز القياس اذا وجدت شروطه.

ثم قال **(بل قيل: يعمه المعروض)** اي بل قيل المنطوق المعروض يعم المسكوت بدون القياس اي مثل الغنم السائمة يعم الغنم المعلوفة بلا قياس وبل هنا انتقالية لا إبطالية.

ثم قال **(وقيل: لا يعمه إجماعا)** اي قيل المنطوق المعروض لا يعم المسكوت لوجود العارض في اللفظ. وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لا سيما وقد ادعى بعضهم الإجماع عليه كما أفادته العبارة.

ثم شرع يتكلم عن أقسام مفهوم المخالفة وهي صفة وشرط وانما وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول فقال **(وهو صفة كالغنم السائمة أو سائمة الغنم لا مجرد السائمة على الأظهر)** أي و مفهوم المخالفة بمعنى الحكم صفة وهي أن يذكر الاسم العام مقترنا بالصفة الخاصة كالغنم السائمة أو سائمة الغنم يفهم منه نفيها عن المعلوفة، وقوله: لا وصية لوارث، يفهم منه جوازها لغير الوارث، وليس المراد بالصفة النعت فقط، كما هو اصطلاح النحوي، ولهذا يمثلون بقوله: مطل الغني ظلم فجعل الغنى صفة، والتقييد فيه بالإضافة. وقوله لا مجرد السائمة على الاظهر أي ليس من الصفة مجرد لفظ السائمة في نحو في السائمة زكاة وإن روي فليس من الصفة لاختلال الكلام بدونه كاللقب: وقيل هو منها لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد إثباتها في السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعاني أن الجمهور على الثاني حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور.

ثم قال **(وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان)** اي وهل المنفي غير سائمة الغنم أو غير سائمة كل شيء؟ والمراد بغير سائمة الغنم

هو معلوفة الغنم، وبغير سائمة كل شيئ هو معلوفة الغنم والابل والبقر قولان: الأول: المنفي غير سائمة الغنم رجحه الإمام الرازي وغيره فينفي الزكاة عن غير سائمتها والثاني المنفي غير سائمة كل شيئ فينفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا.

ثم قال **(ومنها العلة والظرف والحال والعدد)** اي ومن الصفة بالمعنى السابق العلة نحو أعط السائل لحاجته أي المحتاج دون غيره؛ والظرف زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أي لا في غيره واجلس أمام فلان أي لا وراءه؛ والحال نحو أحسن إلى العبد مطيعا أي لا عاصيا؛ والعدد نحو قوله تعالى {فاجلدوهم ثمانين جلدة} [النور: ٤] أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات» أي لا أقل من ذلك؛

ثم قال **(وشرط وانما ومثل لا عالم إلا زيد وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول)** شرط عطف على صفة أي و مفهوم المخالفة بمعنى الحكم شرط نحو {وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن} [الطلاق: ٦] أي فغير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن؛ وغاية نحو {فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره} [البقرة: ٢٣٠] أي فإذا نكحته تحل للأول بشرطه؛ و حصر اي إنما نحو {إنما إلهكم الله} [طه: ٩٨] أي فغيره ليس بإله والإله المعبود بحق؛ وطريقة النفي والاستثناء، ومثل لا عالم إلا زيد مما يشتمل على نفي واستثناء نحو ما قام إلا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما إثبات العلم والقيام لزيد؛ وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل نحو

{أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي} [الشورى: ٩] أي فغيره ليس بولي أي ناصر؛ وتقديم المعمول على ما سيأتي عن البيانيين كالمفعول والجار والمجرور نحو {إياك نعبد} [الفاتحة: ٥] أي لا غيرك {لإلى الله تحشرون} [آل عمران: ١٥٨] أي لا إلى غيره.

ثم قال **(وأعلاه لا عالم إلا زيد ثم ما قيل: إنه منطوق أي بالإشارة ثم غيره)** اي وأعلاه أي أعلى ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة طريقة النفي والاستثناء اي لا عالم إلا زيد أي مفهوم ذلك ونحوه إذ قيل: إنه منطوق أي صراحة لسرعة تبادره إلى الأذهان؛ ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة كمفهوم إنما والغاية كما سيأتي لتبادره إلى الأذهان ثم غيره على الترتيب الآتي.

ثم قال **(مسألة: المفاهيم إلا اللقب حجة لغة، وقيل: شرعا، وقيل: معنى)** اي المفاهيم المذكورة كلها حجة شرعا سوى مفهوم اللقب، ثم اختلفوا هل هي حجة شرعا بدليل اللغة او حجة شرعا بدليل الشرع او حجة شرعا بدليل المعنى لأن الخلاف إنما هو في الدليل الدال على الحجية.

فذهب المصنف الى ان المفاهيم حجة شرعا بدليل اللغة لقول كثير من أئمة اللغة بها منهم أبو عبيدة وعبيد تلميذه قالا في حديث الصحيحين مثلا «مطل الغني ظلم» أنه يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم وهم إنما يقولون في مثل ذلك لما يعرفونه من لسان العرب؛

وقيل حجة شرعا بدليل الشرع لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع. وقد فهم – صلى الله عليه وسلم – من قوله تعالى {إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم} [التوبة: ٨٠] أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان «خيرني الله وسأزيده على السبعين «؛

وقيل حجة شرعا بدليل المعنى وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة. وقوله الا اللقب استثناه من حجية المفاهيم وهو تعلق الحكم بالاسم الجامد، نحو: قام زيد، فلا يدل على نفي حكم القيام عما عدا زيد على الصحيح وتخصيصه بالذكر لغرض الإخبار عنه لا لنفيه عن غيره.

ثم قال **(واحتج باللقب الدقاق والصيرفي وابن خويز منداد وبعض الحنابلة)** اي واحتج باللقب الدقاق والصيرفي من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أي لا على عمرو وفي النعم زكاة أي لا في غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا نفي الحكم عن غيره كالصفة. وأجيب بأن فائدة ذكره استقامة الكلام إذ بإسقاطه يختل بخلاف إسقاط الصفة.

ثم قال **(وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقا ، وقوم في الخبر ، والشيخ الإمام في غير الشرع ، وإمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم ، وقوم العدد دون غيره)** اي وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقا أي لم يقل بشيء من مفاهيم

المخالفة وإن قال في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الأصل عدم الزكاة ثم وردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل؛

و أنكر كل مفاهيم المخالفة قوم في الخبر اي الجملة الخبرية نحو في الشام الغنم السائمة فلا ينفي المعلوفة عنها بخلاف الإنشاء نحو «زكوا عن الغنم السائمة» وما في معناه مما تقدم؛

و أنكر كل مفاهيم المخالفة الشيخ الإمام والد المصنف في غير الشرع من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء؛

و أنكر إمام الحرمين مفهوم صفة لا تناسب الحكم كأن يقول الشارع في الغنم العفر الزكاة قال فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسائمة قال ابن السمعاني: وهو خلاف مذهب الشافعي.

و أنكر قوم مفهوم العدد دون غيره فقالوا لا يدل العدد على مخالفة حكم الزائد عليه أو الناقص عنه كما تقدم إلا بقرينة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجيته وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه كما تقدم.

ثم قال (**مسألة : الغاية قيل : منطوق : والحق مفهوم**) اي الغاية أي مدلولها أو حكمها نحو قوله تعالى {حتى تنكح زوجا غيره} [البقرة: ٢٣٠] اي فتحل وكذا قوله: {حتى يطهرن} اي فاقربوهن قيل ففتحل واقربوهن كل منهما

منطوق لتبادره إلى الأذهان والحق أنه مفهوم كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء إلى الأذهان أن يكون منطوقا.

ثم قال **(ويتلوه الشرط، فالصفة المناسبة، فمطلق الصفة غير العدد، فالعدد فتقديم المعمول لدعوى البيانيين إفادته الاختصاص، وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان)** اي ويتلو مفهوم الغاية مفهوم الشرط نحو {وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن} [الطلاق: ٦] أي فغير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن، إذ لم يقل أحد إن مفهوم الشرط وهو فغير أولات الحمل الخ منطوق؛ ثم الصفة المناسبة كالغنم السائمة؛ ثم باقي مطلق الصفة غير العدد من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات فكلها سواء يتلو الصفة المناسبة؛ ثم العدد يتلو المذكورات لإنكار قوم له دونها كما تقدم؛ ثم تقديم المعمول لدعوى البيانيين في فن المعاني افادته الاختصاص أخذا من موارد الكلام البليغ وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان في ذلك.

أما ابن الحاجب فقال في شرح المفصل: إن الاختصاص الذي يتوهمه كثير من الناس في تقديم المعمول وهم، والتمسك فيه مثل قوله تعالى: {بل الله فاعبد} ضعيف؛ لأنه قد جاء {فاعبد الله} واعبد الله؛ أي: لو كان التقديم مفيدا للحصر، لكان التاخير مفيدا عدمه، لكونه نقيضه وأما أبو حيان فرد في أول تفسيره على من يدعي الاختصاص، ونقل عن سيبويه أن التقديم للاهتمام والعناية لا للاختصاص.

ثم قال **(والاختصاص الحصر، خلافا للشيخ الإمام حيث أثبته، وقال: ليس هو الحصر)** اي الاختصاص مثل زيدا ضربت هو الحصر يشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور لان معناه: ما ضربت إلا زيدا؛ خلافا للشيخ الإمام والد المصنف حيث أثبت الاختصاص وقال: ليس هو الحصر وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه وإنما جاء الحصر في {إياك نعبد} [الفاتحة: ٥] للعلم بأن قائليه أي المؤمنين لا يعبدون غير الله وحاصل كلام الشيخ أن التقديم للاهتمام وقد ينضم إليه الحصر لخارج واختاره المصنف في شرح المختصر.

ثم قال **(مسألة: إنما قال الآمدي وأبو حيان: لا تفيد الحصر، وأبو إسحاق الشيرازي والغزالي والكيا والشيخ الإمام: تفيد فهما، وقيل: نطقا)** اي إنما بالكسر قال الآمدي وأبو حيان كقول أبي حنيفة لا تفيد الحصر لأنها مركبة من إن المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تفيد الحصر وعلى ذلك حديث مسلم «إنما الربا في النسيئة» فانما في هذا الحديث لا تفيد الحصر إذ ربا الفضل ثابت إجماعا وإن تقدمه خلاف؛ واستفادة النفي في بعض المواضع من خارج كما في {إنما إلهكم الله} [طه: ٩٨] فإنه سيق للرد على المخاطبين في اعتقادهم إلهية غير الله؛ و قال أبو إسحاق الشيرازي والغزالي و صاحبه أبو الحسن إلكيا الهراسي بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة الفرس الكبير والإمام الرازي انما تفيد الحصر فهما اي مفهوما نحو إنما قام زيد أي لا عمرو و نحو إنما زيد قائم أي

لا قاعد ؛ وقيل انما تفيد الحصر نطقا اي منطوقا بالإشارة لتبادر الحصر إلى الأذهان منها.

ثم قال (**وبالفتح ، الأصح أن حرف أن فيها فرع المكسورة ، ومن ثمة ادعى الزمخشري إفادته الحصر**) اي و أنما بالفتح الاصح ان حرف أن في انما فرع المكسورة، فالمكسورة هي الاصل لاستغنائها بمعموليها في الإفادة، بخلاف المفتوحة لأنها مع معموليها بمنزلة مفرد ومن ثم وهو أن المفتوحة فرع المكسورة ادعى الزمخشري في تفسير {قل إنما يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد} [الأنبياء: ١٠٨] وتبعه البيضاوي فيه إفادتها الحصر كإنما بالكسر لأن ما ثبت للأصل يثبت للفرع حيث لا معارض، ومثل ذلك قوله في آية {اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر} [الحديد: ٢٠] أراد أن الدنيا ليست إلا هذه الأمور المحقرات أي وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها.

ثم طفق يتكلم عن الالطاف جمع لطف بمعنى ملطوف فقال

(مسألة من الألطاف)

ثم قال **(مسألة : من الألطاف حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير ، وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر)** أي من الأمور الملطوف بالناس بها حدوث الموضوعات اي الالفاظ اللغوية بإحداثه تعالى او بوضع العباد ليعبر عما في الضمير بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج إليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه لعدم استقلاله به؛ وهي في الدلالة على ما في الضمير أفيد من الإشارة والمثال وأيسر منهما أيضا لموافقتها للأمر الطبيعي دونهما.

ثم قال **(وهي الألفاظ الدالة على المعاني)** اي وهي اي الموضوعات اللغوية الألفاظ الدالة على المعاني؛ وخرج بها الألفاظ المهملة ودخل في هذا الحد المفرد والمركب حكما، إذ اللغة تلطف على الجميع، وعلم منه أن دلالة الألفاظ المركبة على معانيها وضعية.

ثم قال **(وتعرف بالنقل تواترا أو آحادا أو باستنباط العقل من النقل ، لا بمجرد العقل)** اي وتعرف الالفاظ بالنقل تواترا نحو السماء والأرض والحر والبرد لمعانيها المعروفة أو آحادا كالقرء للحيض والطهر وباستنباط العقل من النقل نحو الجمع المعرف بأل عام فإن العقل يستنبط ذلك مما نقل أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه أي إخراج بعضه بإلا أو إحدى أخواتها بأن يضم إليه، وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام، ولا تعرف الالفاظ بمجرد العقل إذ لا مجال له في ذلك فإن العقل لا يستقر بالأمور الوضعية.

ثم قال **(ومدلول اللفظ إما معنى جزئي أو كلي ، أو لفظ مفرد مستعمل ، كالكلمة فهي قول مفرد ، أو مهمل كأسماء حروف الهجاء ، أو مركب)** اي ومدلول اللفظ إما معنى جزئي كزيد أو كلي كإنسان ؛ أو مدلول اللفظ هو لفظ مفرد مستعمل كمدلول "الكلمة" فإن الكلمة قول مفرد اي لفظ مستعمل مفرد لمدلولها الثلاثة وهي الاسم، والفعل، والحرف. واعلم ان المراد بالقول هنا لفظ مستعمل فحيث قلنا قول مفرد فالمراد به لفظ مستعمل مفرد؛ أو مدلول اللفظ هو لفظ مفرد مهمل كأسماء حروف الهجاء يعني كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس مثلا أي جه له سه؛ أو مدلول اللفظ هو لفظ مركب مستعمل كمدلول لفظ الخبر نحو قام زيد أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان.

ثم قال **(والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى)** أي الوضع هو جعل اللفظ مهيأ لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص كتسمية الولد زيدا.

ثم قال **(ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ، خلافا لعباد حيث أثبتها ، فقيل بمعنى أنها حاملة على الوضع ، وقيل : بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى)** اي ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى مناسبة طبيعية ذاتية في وضعه له لصحة الوضع للشيئ ونقيضه معا كالجون بمعنى الأسود والأبيض ولانه لو كانت دلالة الألفاظ ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والأمم ولاهتدى كل إنسان إلى كل لغة، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم ؛ خلافا لعباد

الصيمري حيث أثبتها بين كل لفظ ومعناه فعنده أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية، وإلا لما كان اختصاص ذلك اللفظ أولى من غيره؛

والنقل عن قول عباد مختلف فقيل بمعنى أن المناسبة حاملة على الوضع على وفقها فيحتاج إليه سواء كان الواضع هو الله أو غيره، وهو قضية نقل الآمدي ؛ وقيل بل بمعنى أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار إلى الوضع لما بينهما من المناسبة الطبيعية، وهو قضية نقل المحصول يدرك ذلك من خصه الله به ويعرفه غيره منه قال القرافي حكي أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجد فيه يبسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك. قال الأصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد.

ثم قال **(واللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني، خلافا للإمام، وقال الشيخ الإمام: للمعنى من حيث هو)** اي واللفظ موضوع للمعنى الخارجي وهو ما له وجود في الخارج بالتحقق كالإنسان لا المعنى الذهني وهو ما له وجود في الذهن بالادراك خلافا للإمام الرازي في قوله بالثاني قال لأنا إذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به. فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني وذلك يدل على أن الوضع له. وأجيب بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له

حسبما أدركه؛ وقال الشيخ الإمام والد المصنف هو موضوع للمعنى من حيث هو أي من غير التقييد بالذهني أو الخارجي فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقي على هذا دون الأولين.

ثم قال **(وليس لكل معنى لفظ ، بل كل معنى محتاج إلى اللفظ)** اي وليس لكل معنى لفظ، بل اللفظ كائن لكل معنى محتاج الى اللفظ اي شديد الحاجة اليه فإن أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة إلى الألفاظ وكذلك أنواع الآلام وبل هنا انتقالية لا إبطالية.

ثم قال **(والمحكم المتضح المعنى ، والمتشابه ما استاثر الله تعالى بعلمه ، وقد يطلع عليه بعض أصفيائه)** اي والمحكم في القرآن المتضح المعنى من نص أو ظاهر كنصوص العقائد فيه مثل قل هو الله احد؛ والمتشابه منه ما استأثر الله بعمله فلم يتضح لنا معناه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى، وقد يطلع الله عليه بعض أصفيائه إذ لا مانع من ذلك من الآيات والأحاديث في ثبوت الصفات لله المشكلة على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى مع قول الخلف بتأويلها في أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى {منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات} [آل عمران: ٧].

ثم قال **(قال الإمام: واللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفي إلا على الخواص، كما يقول مثبتو الحال: الحركة معنى توجب تحرك الذات)** اي قال الإمام الرازي في المحصول واللفظ الشائع بين الخواص والعوام لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفي يختص به بعض الخواص دون العوام كما يقول مثبتو الحال: الحركة معنى توجب تحرك الذات والعلم معنى يوجب العالمية، فكون الذات متحركة، وكون الشئ عالما –عندهم– أمر وراء الحركة والعلم. فلا يجوز اللفظ الشائع مثل هذا لانه موضوع لما خفي على العوام. والمراد بالحال هنا: هو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبته القاضي أبو بكر، وأبو هاشم المعتزلي، وإمام الحرمين أولا ثم رجع عنه. والجمهور منعوا ذلك إذ بطلانه بدهي؛ لأن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس له تحقق، ولا واسطة بين النفي، والإثبات ضرورة، واتفاقا.

ثم قال **(مسألة: قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها الله تعالى بالوحي أو خلق الأصوات، أو العلم الضروري، وعزي إلى الأشعري)** اي قال ابن فورك، والجمهور اللغات توقيفية أي وضعها الله تعالى علمها عباده بالوحي إلى بعض أنبيائه أو خلق الأصوات تدل على اللغات وإسماعها لواحد أو جماعة، أو بخلق علم ضروري في الصدور لصيغ مخصوصة لمعان والظاهر من هذه الاحتمالات أولها؛ لأنه المعتاد في تعليم الله تعالى وعزي أي

القول بأنها توقيفية إلى الأشعري واستدل لهذا القول بقوله تعالى {وعلم آدم الأسماء كلها} [البقرة: ٣١].

ثم قال **(وأكثر المعتزلة اصطلاحية حصل عرفانها بالإشارة والقرينة كالطفل)** اي و قال أكثر المعتزلة اللغات اصطلاحية لا توقيفية، أي: وضعها البشر واحد فأكثر حصل عرفانها لغيره منه بالإشارة والقرينة كالطفل إذ يعرف لغة أبويه بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه} [إبراهيم: ٤] ، أي: بلغتهم، فهي سابقة على البعثة ولو كانت اللغة توقيفية لتأخرت اللغة عن البعثة.

ثم قال **(والأستاذ : القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل ، وقيل : عكسه ، وتوقف كثير ، والمختار الوقف عن القطع ، وأن التوقيف مظنون)** اي و قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني القدر المحتاج إلى اللفظ من اللغات في التعريف للغير توقيفي لدعاء الحاجة إليه؛ وغيره محتمل بين ان يكون توقيفيا أو اصطلاحيا؛ وقيل: عكسه أي القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحي وغيره محتمل بين ان يكون اصطلاحيا او توقيفيا؛

وتوقف كثير من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها؛ والمختار الوقف عن القطع بواحد منها؛ لأن أدلتها لا تفيد القطع وإن التوقيف مظنون ولم يثبت تعيين الواضع بدليل قطعي واما قوله وعلم آدم الاسماء

كلها فيجوز أن الله علمه ألفاظا سبق وضعها لمعان من أقوام قبله؛ إذ قد ورد في بعض الأخبار أن الله تعالى خلق قبل آدم مرارا متكثرة طوائف مختلفة من الناس وكل طائفة منهم آدم. وقد روى الشيخ محيي الدين بن العربي في الفتوحات المكية حديث إن الله تعالى خلق مائة ألف آدم.

ثم قال (**مسألة : قال القاضي ، وإمام الحرمين ، والغزالي والآمدي : لا تثبت اللغة قياسا ، وخالفهم ابن سريج ، وابن أبي هريرة ، وأبو إسحاق الشيرازي ، والإمام**) اي قال القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي والآمدي لا تثبت اللغة قياسا اي اتفقوا كلهم على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام؛ لأنها غير معقولة المعنى، والقياس فرع المعنى، و لا بد فيه من أصل، وهو غير متحقق فيها، إذ ليس جعل البعض أصلا والبعض الآخر فرعا أولى من العكس، واطرادهما في محالهما مستفاد من الوضع لا القياس؛ وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والإمام الرازي فقالوا تثبت اللغة قياسا، فإذا اشتمل معنى اسم كخمر على وصف مناسب للتسمية كالمسكر من ماء العنب لتخميره العقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أي المسكر من غير ماء العنب ثبت للنبيذ بالقياس اللغوي اسم الخمر لغة فيجب اجتنابه بآية {إنما الخمر والميسر} [المائدة: ٩٠] ولم يحتج إلى القياس الشرعي وشرائطه ومن لم يثبته بالقياس اللغوي احتاج إلى ذلك.

ثم قال (**وقيل: تثبت الحقيقة لا المجاز**) اي وقيل تثبت اللغة قياسا في الحقيقة لا في المجاز لأنه أخفض رتبة منها فلا يستعمل الأسد في النمر مثلا لعلاقة الجراءة.

ثم قال (**ولفظ القياس يغني عن قولك: محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء**) ولفظ القياس فيما ذكر يغني عن قولك اي قول ابن الحاجب: "محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء" اي ان محل الخلاف وهو هل تثبت اللغات قياسا ام لا؟ فذلك فيما لم يثبت تعميمه باستقراء فاما ما ثبت تعميمه باستقراء من اللغة فلا خلاف فيه لانه لا حاجة إلى القياس. ومثال ما ثبت تعميمه باستقراء رفع الفاعل فان الفاعل مرفوع تعميما باستقراء حتى حصلت لنا قاعدة كلية بان كل فاعل مرفوع. فاذا رفعنا الفاعل فلا يكون قياسا.

ثم أخذ يتكلم عن تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته إلى المعنى فقال (**مسألة: اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن منع تصور معناه الشركة فجزئي وإلا فكلي**) اي اللفظ والمعنى إن اتحدا أي كان كل منهما واحدا، فإن منع تصور معناه الشركة بغيره فجزئي نحو زيد؛ وإلا أي وإن لم يمنع تصور معناه الشركة فيه فكلي كإنسان فانه شارك فيه زيد وعمرو وبكر. ودخل في الكل ما امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين، أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق أو وجد وامتنع غيره كالإله أي المعبود بحق، أو أمكن ولم يوجد كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء، أو وجد كالإنسان أي الحيوان الناطق.

ثم قال **(متواطئ إن استوى، ومشكك إن تفاوت)** اي الكل سمي متواطأ إن استوى معناه في أفراده كالإنسان فإنه متساوي المعنى في أفراده من زيد وعمرو وغيرهما. وسمي مشككا إن تفاوت معناه في أفراده بالشدة أو التقدم كالبياض فإن معناه في الثلج أشد منه في العاج، والوجود فإن معناه في الواجب أقدم منه في الممكن سمي مشككا لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطئ نظرا إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أو غير متواطئ نظرا إلى جهة الاختلاف.

ثم قال **(وإن تعددا فمتباين)** اي وإن تعددا أي اللفظ والمعنى كالإنسان والفرس فمتباين، أي فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناهما.

ثم قال **(وإن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف)** كالإنسان والبشر. أي فأحد اللفظين مثلا مع الآخر مترادف لترادفهما أي تواليهما على معنى واحد.

ثم قال **(وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك، وإلا فحقيقة ومجاز)** اي وعكسه وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان فإن كان اللفظ حقيقة في المعنيين مثلا كالقرء للحيض والطهر فمشترك لاشتراك المعنيين فيه: وإلا اي وان لم يكن حقيقة فيهما فحقيقة ومجاز كالأسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع.

ثم قال **(والعلم : ما وضع لمعين لا يتناول غيره)** اي والعلم بفتحتين هو لفظ وضع لمعين لا يتناول غيره نحو زيد فانه وضع لمعين لا يتناول غيره. فخرج بمعين النكرة كرجل فانه يتناول زيدا وغيره، وخرج بلا يتناول غيره ما عدا العلم من باقي المعرفة كاسم الاشارة فانه صالح لكل مشار اليه.

ثم قال **(فإن كان التعيين خارجيا ، فعلم الشخص ، وإلا : فعلم الجنس ، وإن للماهية من حيث هي : فاسم جنس)** اي فإن كان ما وضع لمعين في الخارج فعلم الشخص كزيد فانه موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي لا الذهني؛ وإلا أي وإن لم يكن التعين خارجيا بأن كان ذهنيا فعلم الجنس كأسامة علم للسبع، أي لماهية السبع الحاضرة في الذهن؛ وإن وضع اللفظ للماهية من حيث هي، أي من غير أن تعين في الخارج أو الذهن فاسم الجنس كأسد اسم للسبع، أي لماهيته.

فالفرق بين علم الجنس واسم الجنس بخصوص الصور الذهنية، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس كأسامة فانه موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع تشخص لها مع قطع النظر عن أفرادها؛ أو من حيث عمومها فاسم الجنس كأسد فانه موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلا.

والدال على اعتبار التعين في علم الجنس إجراء الأحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث منع الصرف مثلا مع تاء التأنيث وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلا، فهذا علم الجنس. وكذا في التعيين المعرف نحو الأسد أجرأ من الثعلب و نحو إن رأيت الأسد ففر منه، أي فردا منه ونحو هذا أسامة، أو الأسد، أو أسد، أو إن رأيت أسامة، أو الأسد، أو أسدا ففر منه في الفرد المعين فهذا من علم الجنس.، وان وضع لفرد مبهم كأسد من غير تعيين فاسم الجنس. واسم الجنس لا يثنى ولا يجمع، لأن الحقيقة من حيث هي لا تقبل جمعا ولا تثنية؛ لأن التثنية والجمع إنما هو للأفراد، لكن صرح السمعاني في القواطع أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس، لعهد الجنس لا للتعريف.

ثم قال **(مسألة : الاشتقاق : رد لفظ إلى آخر ولو مجازا ، لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية)** اي الاشتقاق هو رد لفظ إلى لفظ آخر بأن يحكم بأن الأول مأخوذ من الثاني ولو كان الآخر مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية. ومثال كون الآخر مجازا كما في الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما في قولك الحال ناطقة بكذا أي دالة عليه. والمناسبة في المعنى بان يكون معنى الثاني في الاول بدون زيادة في الثاني كما في المقتل من القتل مصدرين؛ وقد يكون بزيادة عليه كما في القاتل من القتل؛ والمناسبة في الحروف الاصلية بأن تكون فيهما على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق

فالالف في الناطق لا اعتبار لانها من الزيادة، ولا يشترط في الأصلية أن تكون موجودة كلها؛ إذ قد يحذف بعضها لعارض كخف من الخوف وكل من الأكل.

ثم إن المصنف أطلق اللفظ وظاهر شموله لأقسام الكلمة، وهو كذلك أما في الاسم والفعل فظاهر لوقوع الاختلاف هل المشتق منه الفعل أو المصدر . وأما في الحرف فلقول ابن جني في الخاطريات لا إنكار في الاشتقاق من الحروف فإنهم قالوا سوفت الرجل إذا قلت له سوف أفعل وسألتك حاجة فلوليت لي، أي: قلت لي لولا، ولا ليت لي أي قلت لي لا لا.

[فائدة] واعلم أن الاشتقاق ثلاثة أقسام: أصغر: وهو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب، نحو: نصر ونصير؛ وصغير: ويسمى أوسط: وهو اتفاقهما في الحروف دون الترتيب، نحو: جبذ وجذب؛ وأكبر: وهو اتفاقهما في بعض الحروف دون بعض، نحو: ثلم وثلب، ومنه قولهم: الضمان مشتق من الضم، فيظهر أنه يعتبر في الأول موافقة المعنى والحروف الأصلية مع الترتيب، وفي الأخيرين المناسبة فقط. انتهى الزركشي في التشنيف.

ثم قال **(ولا بد من تغيير)** اي ولا بد في تحقق الاشتقاق من تغيير بين اللفظين بزيادة أو نقصان أو بهما في حرف أو حركة أو فيهما. والتغيير اما تحقيق كما في ضرب من الضرب، واما تقدير كما في طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدر سيبويه أن ضمة النون في جنب جمعا غيرها فيه مفردا وكذا فلك جمعا ومفردا.

ثم قال **(وقد يطرد كاسم الفاعل، وقد يختص كالقارورة)** اي وقد يطرد المشتق اي لا يتوقف على السماع كاسم الفاعل نحو ضارب لكل واحد وقع منه الضرب، وقد يختص ببعض الأشياء كالقارورة فهي مختصة للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوز مع اشتقاقها من القرار.

ثم قال **(ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم، خلافا للمعتزلة، ومن بنائهم أن إبراهيم عليه السلام ذابح، واختلافهم هل إسماعيل مذبوح)** اي ومن لم يقم به وصف كالكلام لم يجز أن يشتق له منه اسم كالمتكلم. خلافا للمعتزلة في تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالكلام، ووافقوا على أنه متكلم مثلا.

أصل الخلاف في هذه المسألة أن الله تعالى يسمى متكلما بالاتفاق، وهو مشتق من الكلام، ثم إن الأشاعرة أطلقوه على الله وما منه الاشتقاق قائم بذاته الكريمة، وهو الكلام النفسي، وأما المعتزلة فيطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار قيامه بغيره لا بذاته، وهو خلقه الكلام في اللوح المحفوظ أو في غيره، ولا يعترفون بالكلام النفسي، فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق.

ومن بنائهم على التجويز اتفاقهم على أن إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – ذابح ابنه إسماعيل حيث أمر عندهم آلة الذبح على محله منه لأمر الله إياه بذبحه

لقوله تعالى حكاية {يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك} [الصافات: ١٠٢] إلخ واختلافهم هل إسماعيل – عليه الصلاة والسلام – مذبوح فقيل نعم والتأم ما قطع منه وقيل لا، أي: لم يقطع منه شيء، فالقائل بهذا أطلق اسم الذابح على من لم يقم به الذبح لكن بمعنى أنه مر آلته على محله فما خالف في الحقيقة. وعندنا لم يمر الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى {وفديناه بذبح عظيم} [الصافات: ١٠٧] ، والجمهور على أنه إسماعيل كما ذكره لا إسحاق.

ثم قال **(فإن قام به ما له اسم، وجب الاشتقاق، أو ما ليس له اسم كأنواع الروائح، لم يجب)** اي فإن قام بالشيء ما له اسم وجب الاشتقاق لغة من ذلك الاسم كالكلام والمتكلم فانه قام بالله صفة الكلام فلذا سمي متكلما فوجب اشتقاق المتكلم من الكلام؛ أو قام بالشيء ما ليس له اسم كأنواع الروائح فلم يجب الاشتقاق لاستحالته. فهذا رد للمعتزلة حيث اثبتوا لله اسم المتكلم ونفوا عنه الكلام النفسي.

ثم ذكر المصنف اختلاف العلماء في اشتراط بقاء المشتق منه بعد الانقضاء حقيقة، لانه قد اجمعوا على إطلاق اسم المشتق باعتبار المستقبل مجازا كاسم المتكلم لزيد قبل الكلام، وباعتبار الحال حقيقة ككلامه حين التكلم، وأما بعد انقضاء ما منه الاشتقاق فاختلفوا هل بقاءه حقيقة أم مجاز كاسم المتكلم لزيد بعد انقضاء كلامه هل هو متكلم حقيقة ام مجازا فقال **(والجمهور على اشتراط**

بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن، وإلا فآخر جزء، وثالثها: الوقف) اي والجمهور من العلماء على اشتراط بقاء معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن بقاء ذلك المعنى، كالقيام والقعود لزيد فانه امكن بقاءهما فيشترط بقاؤهما، فلا يصدق زيد يسمى قائما وقاعدا حقيقة بعد انقضاء القعود والقيام. فاسم القاعد والقائم لزيد بعده مجاز؛

وإن لم يمكن بقاء معنى المشتق كالتكلم؛ لأنه بأصوات تنقضي شيئا فشيئا، فالمشترط بقاء آخر جزء منه كالدال من قام زيد، فسمي زيد متكلما حقيقة عند تلك الدال؛ فإذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل يكون المشتق مجازا ، فسمي زيد متكلما مجازا، كالمشتق قبل وجود المعنى نحو إنك ميت؛ وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحابا للإطلاق؛ وثالث الأقوال الوقف عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليلهما.

ثم قال **(ومن ثم كان اسم الفاعل والمفعول حقيقة باعتبار الحال؛ أي: حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي)** اي ومن هنا، وهو اشتراط ما ذكر كان اسم الفاعل من جملة المشتق حقيقة في الحال أي حال التلبس بمعنى المشتق وهو الفعل لا حال النطق فإن الضارب يسمى ضاربا حقيقة حال تلبسه بالضرب لاقبله ولا بعده ولا حال النطق به لناطقه. قال العطار والمراد بالتلبس التلبس العرفي فالمتكلم حقيقة من يباشر الكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو

سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما، وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله انتهى بتصرف قليل.

وقوله خلافا للقرافي اي بقوله بالثاني وهو كان اسم الفاعل والمفعول حقيقة باعتبار حال النطق لانه لو كان اعتبار الحقيقة في اسم الفاعل والمفعول حال التلبس فقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجاز حال قطع ايديهما لانهما حال القطع غير سارقين. فعند القرافي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتناول من حالة نطق النبي به من اتصف بالسرقة بعدها حقيقة. قال الزركشي: قال القرافي: محل الخلاف إذا كان المشتق محكوما به، كقولنا: زيد مشرك أو زان، فإن كان محكوما عليه، كقولنا: السارق تقطع يده، فإنه حقيقة مطلقا فيمن اتصف به في الماضي والحال والاستقبال. انتهى في التشنيف.

ثم قال **(وقيل: إن طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الأول، لم يسم بالأول إجماعا)** اي وقيل إن طرأ على محل الوصف وصف وجودي يناقض الوصف الأول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود لم يسم المحل بالأول أي بالمشتق من اسمه حقيقة إجماعا. فالشيء إذا قام به البياض يسمى أبيض، فإذا اسود لا يقال في حالة السواد إنه أبيض بل اسود، وزيد اذا قام يسمى قائما فاذا قعد بعده لا يسمى قائما بل قاعدا حقيقة اجماعا. والخلاف في غير ذلك، والأصح جريان الخلاف في هذا القول ايضا؛ إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق. والقول المذكور مع الإجماع إنما هو من عنديات الآمدي.

ثم ذكر احد القسمين من المشتق لان المشتق على قسمين ما وضع لذات معينة باعتبار وصف معين ويسمى اسم الزمان والمكان والآلة كمقتل ومفتاح فانه يدل على خصوصية تلك الذات من انها زمان او مكان او آلة وما وضع لذات مبهمة باعتبار وصف معين وهو المسمى بالصفة وهذا الثانى هو مراد المصنف بالمشتق فقال **(وليس في المشتق إشعار بخصوصية الذات)** اي المشتق كضارب لا دلالة له على خصوصية تلك الذات من كونه بشرا أو حمارا أو غيرهما، فإنه لا معنى له، إلا أنه ذات قام بها المشتق منه وهو الضرب، وكالأسود فانه يدل على ذات متصفة بسواد، من غير دلالة على خصوص تلك الذات من كونه بشرا أو حمارا أو غيرهما، وإن دلت على خصوصية كونه جسما أو حيوانا أو غيره فإنما يدل عليه بطريق الالتزام، كذا قاله الصفي الهندي في نهاية الوصول. وقولك مثلا "الأسود جسم" هذا القول صحيح لكن لو أشعر الأسود بجسمية الذات لكان بمثابة قولك "الجسم ذو السواد جسم"، هذا غير صحيح لعدم إفادته.

ثم قال **(مسألة: المترادف واقع، خلافا لثعلب،وابن فارس مطلقا، والإمام: في الأسماء الشرعية)** اي المترادف وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى واقع في الكلام خلافا لثعلب وابن فارس في نفيهما وقوعه مطلقا قالا: وما يظن مترادفا كالإنسان والبشر فمتباين بالصفة، فالأول باعتبار النسيان، أو أنه يأنس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة أي ظاهر الجلد؛ والامام الرازي قال بعدم وقوعه في الأسماء الشرعية. قال: لأنه اي المترادف ثبت على

خلاف الأصل للحاجة إليه في النظم والسجع مثلا وذلك منتف في كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرافي بالفرض والواجب، وبالسنة والتطوع ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية لا شرعية، والشرعية ما وضعها الشارع كما سيأتي.

ثم قال **(والحد والمحدود ونحو: حسن بسن غير مترادفين على الأصح)** اي والحد والمحدود أي كالحيوان الناطق والإنسان ونحو حسن بسن، أي: الاسم وتابعه كعطشان نطشان غير مترادفين ، أي: غير متحدي المعنى على الأصح. أما الأول فلأن الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا، والمحدود – أي: اللفظ الدال عليه – يدل عليها إجمالا، والمفصل غير المجمل، ومقابل الأصح يقطع النظر عن الإجمال والتفصيل. وأما الثاني: فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه، ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده، والقائل بالترادف يمنع ذلك. والبسن السجية والنطشان: شدة الجبلة.

ثم قال **(والحق إفادة التابع التقوية)** اي والحق إفادة التابع التقوية للمتبوع، وإلا لم يكن لذكره فائدة، والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه. وقال الإمام: شرط كونه مفيدا تقدم الأول عليه، وعبارة المصنف مصرحة بأنه لا فائدة له إلا التقوية، وهو حسن، لينبه على الفرق بينه وبين التوكيد، فإن من الناس من يظن أنه تأكيد فإن التأكيد أيضا إنما يفيد التقوية، لكن الفرق بينهما أن التأكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز، فإنك إذا قلت: قام القوم، احتمل بعضهم مجازا، وينتفي المجاز بقولك: كلهم.

ثم قال **(ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه، خلافا للإمام: مطلقا، والبيضاوي والهندي: إذا كانا من لغتين)** اي والحق وقوع كل من الرديفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه كالتكبير في الصلاة فلا يجوز مرادفه مكانه، وهذا القيد ليس مناسبا للمسألة، فإن علة المنع في التعبدي ليس هو لامتناع إقامة أحد المترادفين مكان الآخر، بل لما وقع التعبد بجوهر لفظه، كالخلاف في أن لفظ النكاح، هل ينعقد بالعجمية ونحوه. خلافا للإمام الرازي في نفيه ذلك مطلقا أي من لغتين أو لغة، قال لأنك لو أتيت مكان من في قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية، أي: "أز" بفتح الهمزة وسكون الزاي لم يستقم الكلام؛ لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل قال وإذا عقل ذالك اي امتناع ضم مهمل الى مستعمل في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة، أي لا مانع من ذلك اي وقوع ضم مهمل الى مستعمل في لغة . وقال إن القول الأول أي الجواز الأظهر في أول النظر والثاني حق؛ والبيضاوي و الصفي الهندي إذا كان الرديفان من لغتين صح الوقوع.

ثم طفق يتكلم عن اختلاف العلماء في المشترك فذكر سبعة مذاهب فيه فقال **(مسألة: المشترك واقع، خلافا لثعلب والأبهري والبلخي مطلقا، ولقوم: في القرآن، وقيل: في الحديث، وقيل: واجب الوقوع، وقيل: ممتنع، وقال الإمام: ممتنع في النقيضين فقط)** اي المشترك واقع في الكلام جوازا هذا القول الاول؛ خلافا لثعلب والأبهري والبلخي في نفيهم وقوعه مطلقا

قالوا وما يظن مشتركا فهو إما حقيقة ومجاز كالعين حقيقة في الباصرة ومجاز في غيرها أو متواطئ كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر هذا الثاني؛

وخلافا لقوم في نفيهم وقوعه في القرآن خاصة هذا الثالث؛ وقيل في القرآن والحديث أيضا هذا الرابع؛ قالوا لو وقع في القرآن لوقع إما مبينا فيطول بلا فائدة، أو غير مبين فلا يفيد، والقرآن ينزه عن ذلك، ومن نفى الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه.

وقيل: هو واجب الوقوع لأن المعاني أكثر من الألفاظ الدالة عليها هذا الخامس؛ وقيل هو ممتنع لإخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع هذا السادس؛ وقال الإمام الرازي هو ممتنع بين النقيضين فقط كوجود الشيء وانتفائه؛ إذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما، وهو حاصل في العقل هذا هو السابع.

ثم قال **(مسألة: المشترك يصح إطلاقه على معنييه معا مجازا، وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة)** اي المشترك يصح إطلاقه لغة على معنييه معا مجازا بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد و لم يوضع لهما معا وإنما وضع لكل منهما كقولك عندي عين وتريد الباصرة والجارية مثلا، وملبوسي الجون وتريد الأسود والأبيض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت ؛ ووقع ذلك في القرآن قال تعالى {إن الله وملائكته يصلون على النبي} [الأحزاب: ٥٦] فإن

الصلاة مشتركة بين المغفرة، والاستغفار؛ إذ هي من الله مغفرة، ومن غيره استغفار وكلا المعنيين مراد في الآية؛ إذ الجائز في حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي الملائكة بالعكس، والوقوع دليل الجواز.

وروي عن الشافعي والقاضي أبي بكر الباقلاني والمعتزلة المشترك يصح إطلاقه على معنييه معا حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما. وعبر المصنف بعن اشارة على ان النقل بأن ذلك حقيقة عندهم غير مجزوم به وهو كذلك في حق الشافعي، والمعتزلة فقد اختلف النقل عنهم في أنه حقيقة أو مجاز، والمراد هنا بالمعتزلة أبو علي الجبائي ومن تبعه.

ثم قال **(زاد الشافعي : وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن ، فيحمل عليهما ، وعن القاضي : مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطا)** اي زاد الشافعي صحة اطلاق المشترك في المعنيين ظاهر عند التجرد عن القرائن المعينة لأحدهما فيحمل عليهما لظهوره فيهما كعندي عين للباصرة والجارية؛ وان كان مصحوبا بقرينة معينة لاحدهما كعندي عين من بلدة بنتن فلا يصح فيه الاطلاق، وبنتن بفتح الباء والتاء مع سكون النونين بلدة من بلاد اندونيسيا خرج منها العلماء المصنفون كالشيخ مُحَمَّد نووي بن عمر الجاوي البنتني والشيخ عبد الله بن عبد القهار البنتني والشيخ نووي بن مُحَمَّد علي البنتني والشيخ مُحَمَّد شنواني بن عبد العزيز البنتني والشيخ مفتي بن أسنوي البنتني والشيخ أرشد الطويل البنتني والشيخ مُحَمَّد دمياطي بن مُحَمَّد أمين البنتني والشيخ زلفى مصطفي البنتني والشيخ مهتدي بن سفرالدين البنتني

والشيخ عبد الرؤوف بن سيوطي البنتني والشيخ عبد الرافع بن سيوطي البنتني وغيرهم؛ وكذا لا يصح الاطلاق في المصحوب بالقرائن المعممة لهما كعندي عين أشرب منها وأنفق عليها؛ وعن القاضي هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة مجمل، أي غير متضح المراد منه ولكن يحمل عليهما احتياطا كأن يقال إن رأيت العين فلا تأكل السمك فإنه محتمل لكل من معنيه؛ إذ يحتمل أن يكون النهي معلقا برؤيتهما او برؤية واحد منهما، والاحتياط هنا الحمل على معنييهما. وعبارتى بالتثنية للتسهيل والا فالعين معناها اكثر من اثنين.

ثم قال **(وقال أبو الحسين والغزالي : يصح أن يراد ، لا أنه لغة، وقيل : يجوز في النفي لا الإثبات.)** اي وقال أبو الحسين البصري والغزالي يصح أن يراد ما ذكر من معنيي المشترك عقلا لا لغة اي لا حقيقة ولا مجازا فإن اللغة حقيقتها ومجازها منعت منه. ويتسائل الشراح عن هذا النقل من الغزالي لان كلامه في المستصفي لا يدل على ذلك ولانا نقول: لا يجوز– عقلا– أن يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة؛

وقيل يجوز لغة أن يراد به المعنيان في النفي لا الإثبات فنحو لا عين عندي يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا، بخلاف عندي عين فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد.

ثم قال **(والأكثر على أن جمعه باعتبار معنييه إن ساغ مبني عليه)** اي والأكثر من العلماء على ان جمع المشترك باعتبار معنييه إن ساغ ذلك الجمع مبني عليه اي على الخلاف في المفرد المشترك فإن جوزنا استعمال المفرد في معنييه جوزنا بالمجموع في جميع معانيه، وإن منعناه امتنع. كقولك عندي عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية، أو باصرة وجارية وذهبا. وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان في صحة إطلاق المشترك على معنييه.

ثم قال **(وفي الحقيقة والمجاز الخلاف، خلافا للقاضي، ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب، خلافا لمن خصه بالواجب ومن قال للقدر المشترك)** اي وفي الحقيقة والمجاز خلاف يعني في أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا كما في قولك رأيت الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع؛ خلافا للقاضي أبي بكر الباقلاني في قطعه بعدم صحة ذلك قال لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أولا وغير الموضوع له معا. وأجيب بأنه لا تنافي بين هذين إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى {أو لامستم النساء} [النساء: ٤٣] على الجس باليد، والوطء؛

ومن ثم اي من فوائد الخلاف في ذلك الخلاف عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب: فمن حمله عليهما جعل الآية شاملة للواجب والمندوب،

واستدل بها عليهما. خلافا لمن منع ذلك الحمل فخصها بالواجب، وخلافا لمن قال بأن الصيغة حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب.

ثم قال **(وكذا المجازان)** اي وكذا اختلفوا هل يصح أن يراد باللفظ الواحد المجازان كقولك مثلا والله لا أشتري وتريد السوم والشراء بالوكيل، فيه الخلاف السابق: اي منهم من صحح حمله عليهما ومنهم من صححه ان قامت به قرينة، أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما، فمتى ترجح أحدهما تعين. قال الأصفهاني: وحيث قلنا: يحمل اللفظ على جميع مجازاته، يشترط ألا تكون تلك المجازات متنافية كالتهديد والإباحة، إذا قلنا: إن صيغة الأمر حقيقة في الإيجاب مجاز في الإباحة والتهديد. انتهى.

ثم جعل يتكلم عن الحقيقة فقال **(الحقيقة : لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء)** فخرج بالمستعمل اللفظ المهمل اي غير الموضوع وما وضع لكن لم يستعمل، و خرج بما وضع له الغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا إلى حمار وخرج بالابتداء المجاز فإنه وإن كان موضوعا فليس موضوعا وضعا أوليا.

ثم قال **(وهي لغوية ، وعرفية ، وشرعية)** اي و الحقيقة ثلاثة اقسام: لغوية بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد للحيوان المفترس؛ وعرفية بأن وضعها أهل. العرف العام كالدابة لذوات الأربع كالحمار، وهي لغة لكل ما يدب على الأرض، أو العرف الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة

والسيد للاسم المعروف عند النسابين لمن صح اتصال نسبه للنبي صلى الله عليه وسلم كبني الرسي في اليمن لا لمن لا يصح كباعلوي في تريم وان ادعوا؛ وشرعية بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة.

ثم قال **(ووقع الأوليان ؛ ونفى قوم إمكان الشرعية والقاضي وابن القشير وقوعها ؛ وقال قوم : وقعت مطلقا ؛ وقوم : إلا الإيمان ؛ وتوقف الآمدي ؛ والمختار وفاقا لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية)** اي ووقع الأوليان أي اللغوية والعرفية بقسميها اي العامة والخاصة جزما؛ ونفى قوم إمكان الشرعية يعني: أن الاسم اللغوي لا يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية، بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره؛

و نفى القاضي أبو بكر الباقلاني وابن القشيري وقوع الحقيقة الشرعية قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه اللغوي أي الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع في الاعتداد به أمورا كالركوع وغيره؛

وقال قوم وقعت الشرعية مطلقا اي في الايمان وغيره فرعية كانت او دينية؛ و قال قوم وقعت إلا الإيمان فإنه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أي تصديق القلب، و ان شرط الشارع في الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر؛ وتوقف الآمدي في وقوعها؛ والمختار وفاقا لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين أي

إمام الحرمين والإمام الرازي وابن الحاجب وقوع الشرعية الفرعية كالصلاة لا الدينية كالإيمان فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي.

ثم قال **(ومعنى الشرعي ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع ، وقد يطلق على المندوب والمباح)** اي ومعنى الشرعي هو ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع كالهيئة المسماة بالصلاة. وقد يطلق الشرعي على المندوب والمباح ومن الأول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أي تندب كالعيدين. ومن الثاني قول القاضي الحسين لو صلى التراويح أربعا بتسليمة لم تصح؛ لأنه خلاف المشروع وفي شرح المختصر بدل المباح الواجب، وهو صحيح أيضا يقال شرع الله تعالى الشيء أي أباحه، وشرعه أي طلبه وجوبا أو ندبا، ولا يخفى مجامعة الأولى لكل من الإطلاقات الثلاثة.

ثم بدأ يتكلم عن المجاز فقال **(المجاز : اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة)** اي والمجاز هو اللفظ المستعمل فيما وضع له لغة أو عرفا أو شرعا بوضع ثان لعلاقة بين ما وضع له أولا وما وضع له ثانيا. وخرج باللفظ المستعمل ما لم يستعمل من الألفاظ المهملة وما وضع ولم يستعمل، وخرج بوضع ثان الحقيقة فانها وضعت ابتدائيا، وخرج به ايضا المنقول كفضل فإنه ليس بمجاز لأنه لم ينقل لعلاقة. ومن زاد في التعريف مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولا مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا.

ثم قال (**فعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاق لا الاستعمال، وهو المختار، قيل: مطلقا، والأصح: لما عدا المصدر**) اي فعلم وجوب سبق الوضع للمعنى الأول وهو اتفاق أي متفق عليه في تحقق المجاز؛ لا الاستعمال اي لا يجب سبق الاستعمال في المعنى الأول في تحقق المجاز، فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس، وهو اي عدم الوجوب المختار إذ لا مانع من أن يتجوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولا، وقيل مطلقا اي لا يجب سبق الاستعمال في المعنى الاول مصدرا كان او غيره. والاصح لما عدا المصدر ويجب لمصدر المجاز، فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة، وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن لم يستعمل إلا لله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى.

ثم قال (**وهو واقع خلافا للأستاذ والفارسي مطلقا، والظاهرية في الكتاب والسنة**) اي والمجاز واقع في الكلام خلافا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني و أبي علي الفارسي في نفيهما وقوعه مطلقا قالا وما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمي فحقيقة؛ وخلافا للظاهرية في نفيهم وقوع المجاز في الكتاب والسنة قالوا لأنه كذب بحسب الظاهر كما في قولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب. وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي فيما ذكر المشابهة في الصفة الظاهرة أي عدم الفهم. قال الزركشي وقال ابن الحاجب في باب الإضافة من شرح المفصل: ذهب القاضي إلى أنه لا مجاز في القرآن، وأن مثل قوله: {واسأل

القرية} محمول على أن القرية تطلق للأهل والجدار جميعا على وجه الاشتراك، وليس بجيد؛ لأنه معلوم أن القرية موضوعة للجدران المخصوصة، دون الأهل، فإذا أطلقت على الأهل لم تطلق إلا بقيام قرينة تدلنا على المحذوف، ولو كانت مشتركة لم تكن كذلك.انتهى في التشنيف.

ثم قال **(وإنما يعدل إليه لثقل الحقيقة ، أو بشاعتها ، أو جهلها ، أو بلاغته ، أو شهرته أو غير ذلك)** اي وإنما يعدل إلى المجاز لثقل الحقيقة على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلا؛ أو لبشاعة الحقيقة اي قبحها كالخراءة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان المنخفض؛ أو لجهل الحقيقة للمتكلم أو للمخاطب دون المجاز؛ أو لبلاغة المجاز نحو زيد أسد فإنه أبلغ من شجاع؛ أو لشهرته دون الحقيقة أو غير ذلك كإخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكإقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة.

ثم قال **(وليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جني ولامعتمدا حيث تستحيل الحقيقة خلافا لأبي حنيفة.)** اي وليس المجاز غالبا على كل اللغات خلافا لابن جني فعنده إنه غالب في كل لغة على الحقيقة أي ما من لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز فإن قولك: ضربت زيدا، مجاز من جهة أخرى، فإنك إنما ضربت بعضه لا كله. وقولك قام زيد، مفيد المصدر جنس

يتناول جميع أفراد القيام، وهو غير مراد بالضرورة. وقولك هذا ركيك، فإن المصدر لا يدل على أفراد الماهية بل على القدر.

وليس المجاز معتمدا حيث تستحيل الحقيقة اي إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي، يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ عندنا فحيث تمنع الحقيقة لا يصح المجاز،خلافا لأبي حنيفة فعنده: لا يشترط، بل يكفي صحة اللفظ إعمالا للكلام ما أمكن، والحاصل أن اللفظ عندنا إذا كان محالا بالنسبة إلى الحقيقة لغو، وعند أبي حنيفة يحمل على المجاز.

وعلى هذا الأصل مسائل بيننا وبينه، منها إذا قال السيد لغلامه الذي هو أسن منه: هذا ابني، فلا يصلح عندنا مجازا عن العتق؛ لأنه محال بالنسبة الى الحقيقة لان من هو أكبر سنا محال ان يكون ابنا لمن هو أصغر منه فكان لغوا. وعنده يعتق الغلام على السيد وان لم ينو العتق. وإن حملناه على الإضمار أي هذا مثل ابني أي في الخير فعدم عتقه أظهر. وإن كان الغلام أصغر سنا من السيد فإنه يعتق عليه اتفاقا إن لم يكن معروف النسب من غيره والا فأصح الوجهين عندنا ان الغلام يعتق عليه مؤاخذة باللازم وإن لم يثبت الملزوم. والمراد باللازم هو العتق والملزوم هو البنوة وبنوة المملوك لمالكه تستلزم العتق. وفي هذه المسئلة وان لم تثبت البنوة لكن لا تستحيل وقول السيد لغلامه بانه ابنه يجوز ان يحمل الى انه معترف بوطء امه.

ثم قال **(وهو والنقل خلاف الأصل)** اي والمجاز والنقل خلاف الأصل. والاصل في اللفظ الحقيقة. والمجاز خلاف الاصل وكذا النقل وهو كالزكاة فانها في الاصل لفظة موضوعة للنمو ثم صارت منقولة الى القدر المخرج من المال وكالصلاة فانها في الاصل لفظة موضوعة للدعاء ثم صارت منقولة الى العبادة المعروفة. فإذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه كالنمو والمنقول إليه كقدر المخرج من المال فالأصل أي الراجح حمله على الحقيقي لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحابا للموضوع له أولا مثالهما رأيت اليوم أسدا أي حيوانا مفترسا ويحتمل الرجل الشجاع وصليت اي دعوت بخير ويحتمل الصلاة الشرعية.

ثم قال **(وأولى من الاشتراك، وقيل من الإضمار)** اي والمجاز والنقل أولى من الاشتراك فإذا احتمل لفظ بين الحقيقة المشتركة وبين المجاز فالاولى حمله على المجاز لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى؛ وكذا بينها وبين المنقول لان المنقول لإفراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به، بخلاف المشترك فانه لتعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين أحد معنييه مثلا.

وقيل والمجاز والنقل أولى من الإضمار: فإذا احتمل الكلام بين مجاز وإضمار كقول السيد لعبده هذا ابني فحمل الى المجاز في الاعتاق لا الى اضمار مثل بين هذا وابني اي هذا مثل ابنى.

وكذا بين نقل واضمار نحو قوله تعالى {وحرم الربا} [البقرة: ٢٧٥] فالربا منقول عن الزيادة الى العقد، فحمل الكلام الى النقل وهو عقد الربا لا الى اضمار أخذ بين حرم والربا اي وحرم أخذ الربا كما قال الحنفي فيه حال كون الربا بمعنى الاصل قبل النقل وهو الزيادة ، فقال الحنفي أي وحرم أخذ الربا وهو الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلا فإذا أسقطت الزيادة صح البيع وارتفع الإثم وقال غيره نقل الربا شرعا إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلا والإثم فيها باق.

ثم قال (**والتخصيص أولى منهما**) اي والتخصيص وهو إخراج بعض أفراد العام من العام أولى من المجاز والنقل فإذا احتمل الكلام بين التخصيص والمجاز فحمله على التخصيص أولى لتعين الباقي من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فإنه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين نحو قوله تعالى {ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه} [الأنعام: ١٢١] . فقال الحنفي أي مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسي لها فتحل ذبيحته؛ وقال غيره أي مما لم يذبح تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالبا من التسمية فهو مجاز علاقته المجاورة فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الأول دون الثاني.

وكذا التخصيص اولي من النقل فإذا احتمل الكلام بين التخصيص والمجاز فحمله على التخصيص أولى لسلامة التخصيص من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل نحو قوله تعالى {وأحل الله البيع} [البقرة: ٢٧٥] قيل البيع هو

المبادلة مطلقا وخص منه الفاسد لعدم حله، وقيل نقل شرعا إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعي فما شك في استجماعه الشروط يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثاني لأن الأصل عدم استجماعه لها.

ثم شرع يتكلم عن أقسام علاقات المجاز فان المجاز لابد له من علاقة بينه وبين الحقيقة فقال **(وقد يكون بالشكل أو صفة ظاهرة، أو باعتبار ما يكون قطعا أو ظنا لا احتمالا، وبالضد والمجاورة، والزيادة والنقصان، والسبب للمسبب، والكل للبعض، والمتعلق للمتعلق بالعكوس، وما بالفعل على ما بالقوة)** اي وقد يكون المجاز علاقته بالشكل أي بالمشابهة فيه لا أنها نفس الشكل كشكل الفرس المنقوش على الجدار فهو مجاز للفرس؛

أو علاقته صفة ظاهرة كالأسد مجاز للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس؛

أو علاقته باعتبار ما يكون في المستقبل قطعا نحو {إنك ميت} [الزمر: ٣٠] فميت مجاز لما يكون للمخاطب قطعا، أو ظنا كالخمر للعصير كقوله تعالى: {إني أراني أعصر خمرا} فالخمر مجاز لما يكون للعصير ظنا لانه قد يكون غير الخمر، لا احتمالا كالحر للعبد فلا يجوز لان العتق بالنسبة للعبد محتمل.

وقد تكون علاقة المجاز بالضد أي بضدية الضد لأن الضدية هي العلاقة لا الضد لأنه ذات لا علاقة فهو على حذف مضاف فمثال علاقة الضدية المفازة

للبرية المهلكة فالمفازة مكان الفوز ثم اطلق للبرية المهلكة مجازا من تسمية الشيء بضده وكقوله تعالى: {وجزاء سيئة سيئة مثلها}. أطلق على الجزاء سيئة مع أنه ليس سيئة. وكقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم؛

وقد تكون علاقة المجاز بالمجاورة كالراوية لظرف الماء المعروف فالراوية الدابة التي يستقى عليها الماء من جمل أو بغل أو حمار ثم اطلق لظرف الماء مجازا بعلاقة المجاورة وكالغائط للفضلة؛

وقد تكون علاقة المجاز بالزيادة نحو {ليس كمثله شيء} [الشورى: ١١] فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال. وقد تكون علاقته بالنقصان نحو {واسأل القرية} [يوسف: ٢] أي أهلها.

وقد تكون علاقته بالسبب للمسبب نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسببة عن اليد بحصولها بها. وقد تكون علاقته بالكل للبعض نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم. وقد تكون علاقته بالمتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتحها نحو {هذا خلق الله} [لقمان: ١١] أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل.

وقوله بالعكوس يرجع الى الثلاثة المتقدمة السبب للمسبب والكل للبعض والمتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتحها: أي قد تكون علاقة المجاز بالمسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لأنه مسبب له عادة. وقد تكون علاقته بالبعض

لكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم. وقد تكون علاقته بالمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو {بأييكم المفتون} [القلم: ٦] أي الفتنة وقم قائما أي قياما.

وقد تكون علاقته ما بالفعل على ما بالقوة كالمسكر للخمر في الدن اي كتسمية الخمر حال كونه في الدن بالمسكر. و الدن وعاء ضخم للخمر والخل ونحوهما.

ثم علق يتكلم عن المجاز في الاسناد لان المجاز إما أن يكون في مفردات الألفاظ، كإطلاق الأسد على الشجاع، والحمار على البليد ونحوه، وهو ما سبق يسمى المجاز اللغوي، وإما أن يكون في تركيبها يسمى المجاز العقلي، وهو أن يسند الفعل إلى غير من يصدر عنه بضرب من التأويل فقال **(وقد يكون في الإسناد خلافا لقوم)** اي وقد يكون المجاز في الإسناد بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى {وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا} [الأنفال: ٢] أسندت الزيادة للآيات المتلوة سببا لها عادة وهي فعل الله تعالى في الحقيقة فهذا مجاز عقلي لانه امر عقلي لا وضعي؛ خلافا لقوم كابن الحاجب والسكاكي في نفيهم المجاز في الإسناد بل يكون المجاز عندهم في المسند او في المسند اليه. فمعنى زادتهم على الأول ازدادوا بها وعلى الثاني زادهم الله تعالى إطلاقا للآيات عليه تعالى لإسناد فعله إليها.

ثم قال **(وفي الأفعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني، ومنع الإمام الحرف مطلقا، والفعل والمشتق إلا بالتبع)** اي و قد يكون المجاز في الأفعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني مثاله في الأفعال {ونادى أصحاب الجنة} [الأعراف: ٤٤] أي ينادي مجاز بالماضي عن المستقبل تشبيها له في التحقيقي، و{واتبعوا ما تتلو الشياطين} [البقرة: ١٠٢] أي تلته مجاز بالمستقبل عن الماضي، و {والوالدات يرضعن أولادهن} اي ليرضعن مجاز بلفظ الخبر عن الامر، و {من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا} اي فيمد مجاز بالامر عن الخبر؛ وفي الحروف نحو هل في المجاز عن النفي في قوله تعالى {فهل ترى لهم من باقية} [الحاقة: ٨] أي ما ترى فيكون مجازا مرسلا علاقته اللازمية والملزومية لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقق الذي هو معنى النفي، وفي المجاز عن الامر في قوله تعالى {فهل أنتم مسلمون}؛ أي: فأسلموا.

ومنع الإمام الرازي الحرف مطلقا أي قال لا يكون فيه مجاز إفراد لا بالذات ولا بالتبع لأنه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه نحو في المدرسة فهو حقيقة أو إلى ما لا ينبغي ضمه إليه نحو في جذوع النخل فمجاز تركيب اي فهو عقلي لا لغوي، قال النقشواني من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الإفراد لأن للحرف مسمى في الجملة، وقد استعمل في موضوعه فيكون حقيقة، فإذا استعمل في غيره لعلاقة كان مجازا، نحو قوله تعالى:

{لأصلبنكم في جذوع النخل} فإن حقيقة مسمى "في" الظرفية، وهنا استعملت لغيرها وهو بمعنى على المسماة بالاستعلاء فتكون مجازا.

و منع الامام أيضا الفعل والمشتق كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز إلا بالتبع لأصلهما وهو المصدر. اجيب بأن اسم الفاعل قد يستعمل في المفعول مجازا وعكسه مع عدم دخول المجاز في المصدر، فقد يطلق الضارب على من صدر منه الضرب وعلى من سيصدر منه في المستقبل بطريق المجاز مع عدم دخول المجاز في الضرب الذي هو مصدره.

ثم قال **(ولا يكون في الأعلام خلافا للغزالي في متلمح الصفة)** اي ولا يكون المجاز في الأعلام لا بالذات ولا بالواسطة؛ سواء كانت مرتجلة أي لم يسبق لها استعمال في غير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل او لمناسبة كمن سمى ولده بمبارك لما ظنه فيه من البركة، لأنها وضعت للفرق بين ذات وذات، فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض، ولأنها لا تنقل لعلاقة، وشرط المجاز العلاقة؛ خلافا للغزالي في متلمح الصفة بفتح الميم الثانية وهو عند النحاة الالتفات الى المعنى الذي نقل عنه العلم كالحارث فقال إنه مجاز لأنه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها.

ثم هب يتكلم عم يعرف المجاز به فقال **(ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة،)** اي ويعرف المجاز أي المعنى المجازي بتبادر غيره منه إلى الفهم لولا

القرينة نحو قولك رأيت أسدا وتريد به الرجل الشجاع فيتبادر الى ذهن السامع معنى غيره لعدم القرينة فلما قلت رايت اسدا يخطب فيتبادر اليه ان المراد الرجل الشجاع. ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة.

ثم قال **(وصحة النفي وعدم وجوب الاطراد ، وجمعه على خلاف جمع الحقيقة ، وبالتزام تقييده وتوقفه على المسمى الآخر والإطلاق على المستحيل)** اي ويعرف المجاز ايضا بصحة النفي كما في قولك في البليد هذا حمار فإنه يصح نفي الحمار عنه بقولك هذا ليس بحمار فبقيت انسانيته، بخلاف قولك لرجل هذا انسان فلا يصح نفي الانسان بقولك هذا ليس بانسان لانه في الحقيقة انسان فمثل هذا هو لفظ الحقيقة؛

ويعرف المجاز ايضا بعدم وجوب الاطراد اي لا يجب استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول: {واسأل القرية}؛ اي اهل القرية فلا يطرد ان يستعمل في غير محله فلا يقال: اسأل البساط. وعند سيبويه يجوز مثل ذالك.

ويعرف المجاز ايضا بجمعه أي جمع اللفظ الدال عليه على خلاف جمع الحقيقة نحو الأمر فانه في الحقيقة بمعنى القول ويجمع على أوامر نحو تلك أوامر الله اي أقوال الله في امر ما. وعندما يستعمل بمعنى الفعل مجازا يجمع على أمور نحو هذا امر من امور الدنيا اي فعل من افعالها.

ويعرف المجاز ايضا بالتزام تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أي لين الجانب ونار الحرب أي شدته فإن الجناح والنار قد تستعمل في معانيهما الحقيقة بدون قيد، ومتى استعملوها في الذل والحرب، قيدوهما: فدل على كونه مجازا فيه. وإضافة الذل إليه قرينة وهذا ظاهر على ما ذهب إليه السكاكي في قرينة المكنية من استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما في أظفار المنية. وإنما قال: بالتزام تقييده، ولم يقل: بتقييده، احترازا عن الحقيقة في اللفظ المشترك، فإنه قد يقيد أيضا، كما يقال في العين: رأيت عينا جارية، لكن لا على طريق الالتزام.

ويعرف المجاز ايضا بتوقفه على المسمى الآخر نحو {ومكروا ومكر الله} [آل عمران: ٥٤] أي جازاهم على مكرهم حيث تواطئوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى – عليه الصلاة والسلام – بأن ألقى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا أنه عيسى فإطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره.

ويعرف المجاز ايضا بالإطلاق على المستحيل نحو واسأل القرية فإطلاق السؤال اليها مستحيل لأنها الأبنية المجتمعة وإنما المسئول أهلها.

ثم قال **(والمختار اشتراط السمع في نوع المجاز وتوقف الآمدي.)**

اي والمختار اشتراط السمع من العرب في نوع المجاز فليس لنا أن نتجوز في نوع منه كالسبب للمسبب إلا إذا سمع منهم صورة منه مثلا. وقيل لا يشترط ذلك

بل يكتفى بالعلاقة؛ وتوقف الآمدي في الاشتراط وعدمه ولا يشترط السماع منهم في شخص المجاز إجماعا.

ثم قام يتكلم عن اللفظ المعرب بفتح الراء مع التشديد وهو لفظ استعملت العرب من لغة الغير وسيعرفه المصنف فقال (**مسألة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم**) وخرج بقوله: غير علم، الأعلام كإبراهيم وإسماعيل وإنما خرجت عن محل الخلاف لوقوعها في القرآن وخرج بمعنى وضع له في غير لغتهم الحقيقة فإنها استعمال فيما وضع له في لغتهم وكذلك المجاز لانه مستعمل في غير ما وضع له في لغتهم.

ثم قال (**وليس في القرآن وفاقا للشافعي وابن جرير والأكثر**) اي ليس المعرب في القرآن إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي فلا يكون كله عربيا وقد قال تعالى {إنا أنزلناه قرآنا عربيا} [يوسف: ٢]، وفاقا للشافعي وابن جرير والأكثر قالوا انه ليس في القرآن شيء من غير لسان العرب؛ وقيل إنه فيه كإستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التي لا تنفذ.وأجيب بأن هذه الألفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون.

ثم قال (**مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو حقيقة ومجاز باعتبارين، والأمران منتفيان قبل الاستعمال.**) اي اللفظ إما حقيقة فقط كالأسد للحيوان المفترس أو مجاز فقط كالاسد للرجل الشجاع أو حقيقة ومجاز

باعتبارين كأن وضع اللفظ لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم في اللغة للإمساك خصه الشرع بالإمساك المعروف، والدابة في اللغة لكل ما يدب على الأرض خصها العرف العام بذات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله في العام حقيقة لغوية مجاز شرعي أو عرفي. والأمران منتفيان قبل الاستعمال اي اللفظ لا يكون حقيقة ولا مجازا قبل الاستعمال فحيث انتفى الاستعمال انتفيا.

ثم قال **(ثم هو محمول على عرف المخاطب أبدا، ففي الشرع الشرعي؛ لأنه عرفه، ثم العرف العام ثم اللغوي، وقال الغزالي والآمدي في الإثبات الشرعي،)** اي ثم اللفظ محمول على عرف المخاطب ابدا بكسر الطاء وهو الشارع أو أهل العرف أو اللغة، ففي خطاب الشارع اللفظ محمول على الشرعي لأن الشرعي عرف الشارع لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – بعث لبيان الشرع لا اللغة؛

ثم إذا لم يكن معنى شرعي أو كان وصرف عنه صارف فمحمول على المعنى العرفي العام أي الذي يتعارفه جميع الناس بأن يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر لأن الظاهر إرادته لتبادره إلى الأذهان؛ ثم إذا لم يكن لمعنى عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فمحمول على المعنى اللغوي لتعينه حينئذ فحصل من هذا أن ما له ثلاثة معان شرعي و عرفي عام ولغوي يحمل أولا على الشرعي؛ وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرف العام؛

وقال الغزالي والآمدي فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي محمله في الإثبات الشرعي لا في النهي الشرعي كقوله عليه الصلاة والسلام ((إني اذن أصوم)) فيستدل به على صحة صوم النفل بنية من النهار، وإن كان في النفي فهو مجمل لم يتضح لصلاحيته لكل منهما ومثال النفي حديث الصحيحين «أنه – صلى الله عليه وسلم – نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر» فإنه لو حمل على الشرعي لدل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما إذا حمل على اللغوي.

ثم قال **(وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، أقوال: ثالثها المختار: مجمل.)** اي وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة اقوال. والمراد بالمجاز الراجح كونه أكثر استعمالا من الحقيقة وتسمى الحقيقة حينئذ مرجوحة ففي هذا التعارض أقوال: قال أبو حنيفة الحقيقة أولى في الحمل لأصالتها؛ وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته؛ ثالثها المختار: اللفظ مجمل لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة الرجحان هل كانت الحقيقة مهجورة ام لا. مثاله حلف ان لا يشرب من هذا النهر، فالحقيقة المتعاهدة الكرع وهو تناول الماء بفمه من موضعه من غير أن يشربه بكفيه أو بإناء كما يفعل كثير من الرعاء، والمجاز الغالب الشرب بالإناء ولم ينو شيئا فهل يحنث بالأول وهو الكرع دون الثاني وهو بالاناء أو العكس أو لا يحنث بواحد منهما الأقوال فإن هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقا كمن

حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة وإن تساويا قدمت الحقيقة اتفاقا كما لو كانت غالبة.

ثم قال **(وثبوت حكم يمكن كونه مرادا من خطاب، لكن مجازا لا يدل على أنه المراد منه، بل يبقى الخطاب على حقيقته، خلافا للكرخي والبصري.)** اي وثبوت حكم كوجوب التيمم على المجامع الفاقد للماء بالإجماع مثلا يمكن كون هذا الحكم مرادا من خطاب قوله تعالى {أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا} [النساء: ٤٣]، لكن يكون الخطاب مجازا لأن الملامسة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع فهل ثبوت حكم وجوب التيمم المذكور مأخوذ من تلك الآية ام لا؟ فعند المصنف لا يدل ثبوت ذلك منها. بل يبقى الخطاب على حقيقته وهو وجوب التيمم للمحدث الفاقد للماء لعدم الصارف عنها.

خلافا للكرخي من الحنفية والبصري أبي عبد الله من المعتزلة في قولهما يدل ثبوت وجوب التيمم للمجامع على انه هو المأخوذ من تلك الآية ولا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم الثابت وهو وجوب التيمم للمجامع غير تلك الآية.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غير تلك الآية واستغني عن ذكره بذكر الإجماع كما هو العادة فاللمس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء

وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضا بناء على الراجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسألة الإجماع أيضا وقد قال الشافعي بدلالتها عليهما حيث حمل الملامسة فيها على الجس باليد والوطء.

ثم ابتدأ يتكلم عن الكناية فقال **(مسألة: الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى، فهي حقيقة فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم فهو مجاز)** اي الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى نحو زيد طويل النجاد مرادا منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول النجاد أي حمالة السيف. فالكناية حقيقة لاستعمال اللفظ في معناه وإن أريد منه اللازم؛فإن لم يرد المعنى باللفظ وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو أي اللفظ حينئذ مجاز لأنه استعمل في غير معناه أي الأول. فعند المصنف كوالده الكناية اما حقيقة واما مجاز. وقال وصاحب التلخيص الكناية ليست بحقيقة ولا مجاز. وقال عز الدين في كتاب مجاز القرآن: الظاهر أن الكناية ليست من المجاز؛ لأنها استعملت فيما وضعت له.

ثم قال **(والتعريض: لفظ استعمل في معناه ليلوح به غيره، فهو حقيقة أبدا)** اي والتعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح بفتح الواو أي للتلويح اي الإشارة الخفية بغيره كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل – عليه الصلاة والسلام – {بل فعله كبيرهم هذا} [الأنبياء: ٦٣] نسب الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل

أي كسر صغارها فضلا عن غيره والإله لا يكون عاجزا؛ فالتعريض حقيقة أبدا لأن اللفظ فيه لم يستعمل في غير معناه بخلاف الكناية كما تقدم.

وقال الزمخشري قوله تعالى: {الرحمن على العرش استوى} فإنه كناية عن الملك؛ لأن الاستقرار على السرير لا يحصل إلا مع الملك. وقوله تعالى: {والأرض جميعا قبضته يوم القيامة} كناية عن عظمته وجلاله. وقد اعترض الإمام فخر الدين على الزمحشري بأن الآية كناية على الملك لانها تفتح فرقة الباطنية في التأويلات الفاسدة فلهم سيقولون: المراد من قوله: {فاخلع نعليك} الاستغراق في الخدمة من غير الذهاب إلى نعل وخلعه وهذا مردود، لان الكناية إنما يصار إليها عند قيام دليل على عدم إجراء اللفظ على ظاهره مع قرائن تحف، بخلاف خلع النعلين ونحوه.

ثم شرع يتكلم عن الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها في الأدلة. و عند الأصوليين ليس المراد بها ما هو قسيم الاسم والفعل، بل أسماء وظروف وحروف يكثر تداولها، فأطلق الحرف على ذلك؛ لأنها أجزاء الكلام من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل فقال **(الحروف أحدها : إذن ، قال سيبويه : للجواب والجزاء ، قال الشلوبين : دائما ، وقال الفارسي : غالبا)** أي هذا مبحث من الحروف أحدها إذن وهي من نواصب المضارع قال سيبويه للجواب والجزاء فإذا قال: أنا صديقك، فقلت: إذن أكرمك، فقد أجبته وصيرت إكرامك إياه جزاء على قصده والتأويل إن كان الأمر كما ذكرت فأنا أكرمك.

قال ابو علي الشلوبين الاندلسي دائما اي إن اذن للجواب والجزاء دائما في كل موضع؛ و قال الفارسي غالبا اي لا في كل موضع لانه قد تتمحض اذن للجواب لا للجزاء فإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدقك فقد أجبته فقط اي لا أجزأته، ومدخول إذن فيه مرفوع لاختفاء استقباله المشترط في نصبها؛ وعند الشلوبين هذا للجزاء أيضا أي إن كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك فالشرط وهو الاستقبال المشترط في نصبها موجود على هذا التأويل.

ثم قال (**الثاني: إن للشروط والنفي والزيادة**) اي والثاني من الحروف إن بكسر الهمزة وسكون النون وفائدتها للشرط أي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو {إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف} [الأنفال: ٣٨]؛ وفائدتها ايضا للنفي نحو {إن الكافرون إلا في غرور} [الملك: ٢٠] و{إن أردنا إلا الحسنى} [التوبة: ١٠٧] أي ما؛ وفائدتها ايضا للزيادة نحو ما إن زيد قائم ما إن رأيت زيدا.

ثم قال (**الثالث: أو للشك والإبهام والتخيير ومطلق الجمع والتقسيم وبمعنى إلى والإضراب كبل قال الحريري: والتقريب نحو: ما أدري أسلم أو ودع**) اي الثالث من الحروف أو وهي من حروف العطف وفائدتها للشك من المتكلم نحو {قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم} [الكهف: ١٩]؛

وفائدتها ايضا للإيهام على السامع نحو أتاها أمرنا ليلا أو نهارا؛ وفائدتها ايضا للتخيير بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي ثوبا أو دينارا أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأول وسموا الثاني بالإباحة؛

وفائدتها ايضا لمطلق الجمع كالواو نحو قوله تعالى: {وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون} وهذا قول بعض الحشوية من نحوية الكوفة لانه لو لم تكن بمعنى الواو فكأنه تعالى لا يعلم حقيقة العدد، وهذا زلل عند المحققين فلا تكون أو بمعنى الواو قط وقوله جل وعلا {أو يزيدون} [الصافات: ١٤٧] عند أصحاب المعاني كالزجاج والفراء وغيرهما محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب التقدير وأرسلنا يونس إلى عصبة لو رأيتموهم لقلتم مائة ألف أو يزيدون؛

وفائدتها ايضا للتقسيم نحو: الكلمة اسم أو فعل أو حرف أي مقسمة إلى الثلاثة تقسيم؛ وفائدتها ايضا بمعنى إلى فينصب بعدها المضارع بأن مضمرة نحو لألزمنك أو تقضيني حقي أي إلى أن تقضينيه.

وفائدتها ايضا للإضراب كبل نحو {وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون} [الصافات: ١٤٧] أي بل يزيدون كما في تفسير ابن عباس لهذه الاية؛

وفائدتها ايضا كما قال الحريري للتقريب نحو ما أدري أسلم أو ودع هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد تقريب السلام من الوداع لقصره، ونحو: وما أدري أأذن أو أقام، يقال لمن أسرع في الأذان كالإقامة.

ثم قال **(الرابع : أي : بالفتح والسكون للتفسير والنداء القريب أو البعيد أو المتوسط ، أقوال)** اي الرابع من الحروف أي بفتح الهمزة وسكون الياء وفائدتها اقوال منها لتفسير المفرد نحو عندي عسجد أي ذهب وهو عطف بيان أو بدل وقال الكوفيون عطف نسق لأن أي عندهم من حروف العطف وهو عطف تفسير، أو لتفسير الجملة نحو: يده طويلة أي هو سارق. ومنها لنداء القريب نحو أي رب أو البعيد نحو أي زيد تعال أو المتوسط أي زيد اسمعني.

ثم قال **(والخامس أي بالتشديد : الشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصلة لنداء ما فيه أل)** اي والخامس أي بالفتح والتشديد اسم الشرط نحو {أيما الأجلين قضيت فلا عدوان علي} [القصص: ٢٨]؛ و هي ايضا الاستفهام نحو {أيكم زادته هذه إيمانا} [التوبة: ١٢٤] ؛ وموصولة نحو {لننزعن من كل شيعة أيهم أشد} [مريم: ٦٩] أي الذي هو أشد؛

وهي ايضا دالة على معنى الكمال بأن تكون صفة لنكرة نحو مررت برجل أي رجل أو بعالم أي عالم أي كامل في صفات الرجولية أو العلم، أو حالا من معرفة نحو مررت بزيد أي رجل أو أي عالم أي كاملا في صفات الرجولية أو العلم؛

وهي ايضا وصلة أي وسيلة لنداء ما فيه أل نحو يا أيها الناس، لأنه لا يجوز الجمع بين يا وأل على التوالي وظاهره أن أي ليست منادى وإنما هي وسيلة والتحقيق خلافه والهاء في أيها للتنبيه.

تنبيه: كان ينبغي أن يذكر إي بكسر الهمزة وسكون الياء، ليستوفي جميع أقسامها، وهي حرف جواب بمعنى نعم، ولا يجاب بها إلا مع القسم في جواب الاستفهام نحو: ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي كذا في التشنيف.

ثم قال (**السادس إذ : اسم للماضي ظرفا ، ومفعولا به ، وبدلا من المفعول ، ومضافا إليها اسم زمان والمستقبل في الأصح ، وترد للتعليل حرفا ، وقيل: ظرفا وللمفاجأة وفاقا لسيبويه.**) اي السادس إذ اسم للماضي ظرفا نحو وجئتك إذ طلعت الشمس أي وقت طلوعها ؛ ومفعولا به نحو {واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم} [الأعراف: ٨٦] أي اذكروا حالتكم هذه؛ وبدلا من المفعول به نحو {اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء} [المائدة: ٢٠] إلخ أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور؛ ومضافا إليها اسم زمان نحو {ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا} [آل عمران: ٨]؛

و إذ ايضا اسم للمستقبل ايضا في الأصح نحو {فسوف يعلمون – إذ الأغلال في أعناقهم} [غافر: ٧٠ – ٧١] وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقق وقوعه كالماضي؛ وترد إذ ايضا للتعليل حرفا كاللام نحو

ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته وقيل ترد للتعليل ظرفا بمعنى وقت نحو ضربت العبد إذ أساء اي وقت إساءته، قولان. والتعليل مستفاد من قوة الكلام وظاهر أن الضرب وقت الإساءة لأجلها؛

وترد إذ ايضا للمفاجأة بأن تكون بعد بينا أو بينما وفاقا لسيبويه نحو بينا أنا كذا إذ جاء زيد، وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحوه زائدة لتزيين اللفظ وتركها كثير من العرب.

ثم قال (**السابع: إذا للمفاجأة. حرفا، وفاقا للأخفش وابن مالك، وقال المبرد وابن عصفور ظرف زمان، والزجاج والزمخشري: ظرف مكان.**) اي السابع من الحروف المعهودة إذا للمفاجأة بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية حرفا اي وهي حرف وفاقا للأخفش وابن مالك نحو خرجت فإذا زيد واقف أي فاجأ وقوفه خروجي وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان أي فاجأ مكان وقوفه خروجي والزجاج والزمخشري ظرف زمان أي فاجأ مكان وقوفه خروجي. وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان

ثم قال (**وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا وندر مجيئها للماضي والحال**) اي وترد إذا ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا فتجاب بما يصدر بالفاء نحو: إذا جاء زيد فقم ؛ وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتيك إذا احمر البسر أي وقت احمراره؛ وندر مجيئ إذا للماضي نحو {وإذا رأوا

تجارة أو لهوا} [الجمعة: ١١] الآية فإنها نزلت بعد الرؤية والانفضاض؛ وندر ايضا مجيئها للحال نحو {والليل إذا يغشى} [الليل: ١] فإن الغشيان مقارن لليل.

قالوا: واختصت إذا من بين أدوات الشرط بأنها لا تكون إلا في المحقق، نحو: إذا طلعت الشمس فاتني. أما إن ونحوها فتكون للمشكوك فيه.

ثم قال **(الثامن: الباء للإلصاق حقيقة أو مجازا والتعدية والاستعانة والسببية وللمصاحبة والظرفية والبدل والمقابلة والمجاوزة والقسم والغاية والتوكيد وكذا التبعيض وفاقا للأصمعي وابن مالك.)** اي الثامن من الحروف الباء للإلصاق حقيقة نحو به داء أي ألصق به داء؛ ومجازا نحو مررت بزيد أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه؛

وللتعدية كالهمزة نحو {ذهب الله بنورهم} [البقرة: ١٧] أي أذهبه؛ وللاستعانة بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم؛ وللسببية نحو {فكلا أخذنا بذنبه} [العنكبوت: ٤٠]؛ وللمصاحبة نحو {قد جاءكم الرسول بالحق} [النساء: ١٧٠] أي مصاحب له؛ وللظرفية المكانية أو الزمانية نحو {ولقد نصركم الله ببدر} [آل عمران: ١٢٣] و نحو {نجيناهم بسحر} [القمر: ٣٤]؛

وللبدلية كما في «قول عمر – رضي الله عنه – استأذنت النبي – صلى الله عليه وسلم – في العمرة فأذن وقال لا تنسنا يا أخي من دعائك فقال كلمة ما يسرني أن لي بها الدنيا أي بدلها» رواه أبو داود وغيره، وأخي ضبط بضم الهمزة

مصغرا لتقريب المنزلة؛ وللمقابلة نحو اشتريت الفرس بألف؛ والمجاوزة كعن نحو {ويوم تشقق السماء بالغمام} [الفرقان: ٢٥] أي عنه؛

وللاستعلاء نحو {ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار} [آل عمران: ٧٥] أي عليه؛ وللقسم نحو بالله لأفعلن كذا؛ وللغاية كإلى نحو {وقد أحسن بي} [يوسف: ١٠٠] أي إلي؛ وللتوكيد نحو {كفى بالله شهيدا} [الرعد: ٤٣] و{وهزي إليك بجذع النخلة} [مريم: ٢٥] والأصل كفى الله، وهزي جذع؛

وكذا الباء للتبعيض كمن وفاقا للأصمعي والفارسي وابن مالك نحو {عينا يشرب بها عباد الله} [الإنسان: ٦] أي منها وقيل ليست للتبعيض ويشرب في الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازا والباء للسببية.

ثم قال **(التاسع بل للعطف والإضراب، إما للإبطال أو الانتقال من غرض إلى آخر.)** اي التاسع من الحروف بل فهي لأشياء: للعطف اذا وليها مفرد موجبا أم غير موجب ففي الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف وفي غير الموجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف؛

وللإضراب فيما إذا وليها جملة وهو اما للإبطال نحو {أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق} [المؤمنون: ٧٠] فالجائي بالحق لا جنون به، أو للانتقال من

غرض إلى آخر من غير ابطال نحو {ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون – بل قلوبهم في غمرة من هذا} [المؤمنون: ٦٢ – ٦٣] .

ثم قال **(العاشر بيد بمعنى غير ، وبمعنى من أجل وعليه بيد أني من قريش.)** اي العاشر بيد وهي اسم ملازم للنصب والإضافة بمعنى غير يقال إنه كثير المال بيد أنه بخيل؛ وبمعنى "من أجل" وعليه حديث «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش» والمعنى أنا أفصح العرب وقيل أن بيد فيه بمعنى غير وأنه من تأكيد المدح بما يشبه الذم.

ثم قال **(الحادي عشر ثم : حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح وللترتيب خلافا للعبادي)** اي الحادي عشر ثم حرف عطف للتشريك في الإعراب والحكم نحو جاء زيد ثم عمرو ؛ وللمهلة على الصحيح تقول جاء زيد ثم عمرو إذا تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد؛

و للترتيب نحو وقفت على أولادي ثم على أولاد أولادي بطنا بعد بطن خلافا للعبادي فعنده ثم لمطلق الجمع كالواو لاترتيب فيها مستندا بقوله تعالى {خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها} [الزمر: ٦] لا ترتيب في هذه الاية لانه قد علم ان جعل حواء من آدم قبل خلقنا. وكقوله تعالى: {فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون}؛ إذ شهادة الله تعالى مقدمة على المرجع فيجاب ان ثم فيهما للترتيب الذكري لا للترتيب الزمني.

ثم قال (**الحادي عشر: حتى لانتهاء الغاية غالبا، وللتعليل، وندر للاستثناء.**) اي الثاني عشر من الحروف حتى وهي لانتهاء الغاية غالبا وهي حينئذ إما جارة لاسم صريح نحو {سلام هي حتى مطلع الفجر} [القدر: ٥] أو مصدر مؤول من أن والفعل {لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى} [طه: ٩١] أي إلى رجوعه، وإما عاطفة لرفيع نحو مات الناس حتى العلماء أو لدنيء نحو وقدم الحجاج حتى المشاة، وإما ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة اسمية او فعلية فالاسمية نحو فما زالت القتلى تمج دماءها ... بدجلة حتى ماء دجلة أشكل ، والفعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه؛

وهي ايضا للتعليل نحو أسلم حتى تدخل الجنة أي لتدخلها؛ وندر مجيئها للاستثناء نحو ليس العطاء من الفضول سماحة ... حتى تجود وما لديك قليل أي إلى أن تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف أن مجيئها للتعليل ليس بغائب ولا نادر.

ثم قال (**الثالث عشر: رب للتكثير والتقليل، ولا يختص بأحدهما، خلافا لمن ادعى ذلك.**) اي الثالث عشر من الحروف رب للتكثير نحو {ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين} [الحجر: ٢]؛ وللتقليل كقوله ألا رب مولود وليس له أب ... وذي ولد لم يلده أبوان أراد عيسى وآدم – عليهما السلام – قال بعضهم التقليل أكثر وابن مالك هو نادر؛ ولا تختص رب بأحدهما خلافا لزاعمي ذلك قال قوم أنها للتكثير دائما وقال آخر أنها للتقليل دائما.

ثم قال **(الرابع عشر: "على" الأصح أنها قد تكون اسما بمعنى فوق، وتكون حرفا للاستعلاء، والمصاحبة، والمجاوزة، والتعليل والظرفية، والاستدراك، والزيادة أما علا يعلو ففعل)** اي الرابع عشر من الحروف "على" والأصح أنها قد تكون اسما بمعنى فوق بأن تدخل عليها من نحو غدوت من على السطح أي من فوقه؛

وتكون بكثرة حرفا للاستعلاء حسا نحو {كل من عليها فان} [الرحمن: ٢٦]، أو معنى نحو {فضلنا بعضهم على بعض} [الإسراء: ٢١]؛ وللمصاحبة كمع {وآتى المال على حبه} [البقرة: ١٧٧] أي مع حبه؛ وللمجاوزة كعن نحو رضيت عليه أي عنه؛ وللتعليل نحو {ولتكبروا الله على ما هداكم} [البقرة: ١٨٥] أي لهدايته إياكم؛ وللظرفية كفي نحو {ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها} [القصص: ١٥] أي وقت غفلتهم؛ وللاستدراك كلكن نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله أي لكنه؛ وللزيادة نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين أي يمينا.

وقيل هي اسم أبدا لدخول حرف الجر عليها وقيل هي حرف أبدا ولا مانع من دخول حرف جر على آخر أما علا يعلو ففعل ومنه {إن فرعون علا في الأرض} [القصص: ٤].

ثم قال (**الخامس عشر : الفاء عاطفة للترتيب المعنوي والذكري وللتعقيب في كل شيء بحسبه وللسببية**) اي الخامس عشر من الحروف الفاء العاطفة للترتيب المعنوي نحو قام زيد فعمرو؛ وللترتيب الذكري وهو في عطف مفصل على مجمل نحو: توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح براسه ورجليه فعطف غسل على توضأ عطف مفصل على مجمل.

و هي ايضا للتعقيب في كل شيئ بحسبه اي بحسب قدر ذلك الشيئ عرفا تقول قام زيد فعمرو إذا عقب قيام عمرو قيام زيد، ودخلت البصرة فالكوفة إذا لم تقم في البصرة ولا بينهما وتزوج فلان فولد له إذا لم يكن بين التزوج والولادة إلا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته؛

وهي ايضا للسببية ويلزمها التعقيب نحو {فوكزه موسى فقضى عليه} [القصص: ١٥]، ونحو {فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه} [البقرة: ٣٧]؛ واحترز بالعاطفة الفاء الرابطة للجواب فقد تتراخى عن الشرط نحو إن يسلم فلان فهو يدخل الجنة، فالفاء فيه الرابطة؛ وقد لا يتسبب عن الشرط نحو { إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم } [المائدة: ١١٨]. قال العطار قيل إن في الآية تقديما وتأخيرا والمعنى إن تعذبهم فإنك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فإنهم عبادك لأن الذي يشاكل المغفرة فإنك أنت الغفور الرحيم. وقد قرأ جماعة فإنك أنت الغفور الرحيم قال القاضي عياض في الشفاء وليست في

المصحف وقال الإمام القرطبي في تفسيره إنه لا يحمل إلا على ما أنزل الله ومتى نقل إلى الذي نقل إليه ضعف معناه فإنه ينفرد الغفور الرحيم انتهى.

ثم قال **(السادس عشر في للظرفين وللمصاحبة والتعليل والاستعلاء والتوكيد والتعويض وبمعنى الباء، وإلى، ومن)** اي السادس عشر في للظرفين اي الظرف المكاني نحو {وأنتم عاكفون في المساجد} [البقرة: ١٨٧]؛ والظرف الزماني نحو {واذكروا الله في أيام معدودات} [البقرة: ٢٠٣]؛ وللمصاحبة كمع نحو {قال ادخلوا في أمم} [الأعراف: ٣٨] أي معهم؛ وللتعليل نحو {لمسكم في ما أفضتم فيه} [النور: ١٤] أي لأجل ما؛ وللاستعلاء نحو {ولأصلبنكم في جذوع النخل} [طه: ٧١] أي عليها؛ وللتوكيد نحو {وقال اركبوا فيها} [هود: ٤١] والأصل اركبوها؛ وللتعويض عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبت والأصل زهدت ما رغبت فيه؛ وبمعنى الباء نحو {جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه} [الشورى: ١١] أي يكثركم بسبب هذا الجعل؛ و بمعنى إلى نحو {فردوا أيديهم في أفواههم} [إبراهيم: ٩] أي إليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ؛ وبمعنى من نحو هذا عالم في العلماء اي منهم.

ثم قال **(السابع عشر: كي للتعليل وبمعنى أن المصدرية)** اي السابع عشر من الحروف كي للتعليل فينصب المضارع بعدها بأن مضمرة نحو جئت كي أنظرك أي لأن؛ وبمعنى أن المصدرية بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكي تكرمني أي لأن.

ثم قال (**الثامن عشر "كل" اسم لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع، وأجزاء المفرد المعرف.**) اي الثامن عشر من الحروف "كل" وهو اسم لاستغراق أفراد المضاف إليه المنكر نحو {كل نفس ذائقة الموت} [الأنبياء: ٣٥] ونحو{كل حزب بما لديهم فرحون} [المؤمنون: ٥٣]؛ و لاستغراق أفراد المعرف المجموع نحو كل العبيد جاءوا وكل الدراهم صرف ومنه {إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا} [مريم: ٩٣] ؛ و لاستغراق أجزاء المضاف إليه المفرد المعرف نحو كل زيد حسن أي كل أجزائه.

ثم قال (**التاسع عشر: اللام للتعليل، والاستحقاق، والاختصاص والملك والصيرورة؛ أي: العاقبة والتمليك وشبهه وتوكيد النفي والتعدية والتاكيد وبمعنى: إلى، وعلى، وفي، وعند، وبعد ومن، وعن**) اي التاسع عشر من الحروف المعهودة اللام الجارة وهي للتعليل نحو {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس} [النحل: ٤٤] أي لأجل أن تبين لهم؛ وللاستحقاق نحو النار للكافرين؛ وللاختصاص نحو الجنة للمتقين؛

وللملك نحو {لله ما في السماوات وما في الأرض} [البقرة: ٢٨٤] ؛ وللصيرورة أي العاقبة نحو {فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا} [القصص: ٨] فهذه عاقبة التقاطهم لا علته إذ هي التبني؛ وللتمليك نحو وهبت لزيد ثوبا أي ملكته إياه؛ ولشبه التمليك نحو {والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة} [النحل: ٧٢]؛ ولتوكيد النفي نحو {وما كان الله

ليعذبهم وأنت فيهم} [الأنفال: ٣٣]، ونحو {لم يكن الله ليغفر لهم} [النساء: ١٣٧] فهي في هذا ونحوه لتوكيد نفي الخبر الداخلة عليه المنصوب فيه المضارع بأن مضمرة؛

وللتعدية نحو ما أضرب زيدا لعمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به ؛وللتأكيد نحو {إن ربك فعال لما يريد} [هود: ١٠٧] الأصل فعال ما؛ وبمعنى إلى نحو {سقناه لبلد ميت} [الاعراف:٥٧] أي إليه؛ وبمعنى على نحو {يخرون للأذقان سجدا} [الإسراء: ١٠٧] أي عليها؛ و بمعنى في نحو {ونضع الموازين القسط ليوم القيامة} [الأنبياء: ٤٧] أي فيه؛ وبمعنى عند نحو " بل كذبوا بالحق لما جاءهم " بكسر اللام وتخفيف الميم في قراءة الجحدري أي عند مجيئه إياهم؛

وبمعنى بعد نحو {أقم الصلاة لدلوك الشمس} [الإسراء: ٧٨] أي بعده؛ وبمعنى من نحو سمعت له صراخا أي منه؛ وبمعنى عن نحو {وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه} [الأحقاف: ١١] أي عنهم؛ أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو {لينفق ذو سعة من سعته} [الطلاق: ٧] و اللام غير العاملة كلام الابتداء نحو {لأنتم أشد رهبة} [الحشر: ١٣].

ثم قال (**العشرون لولا : حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه وفي المضارعة التحضيض وفي الماضية التوبيخ وقيل ترد للنفي**) اي العشرون من الحروف لولا وهي حرف معناه في الجملة الاسمية

امتناع جوابه لوجود شرطه نحو لولا زيد أي موجود لأهنتك، امتنعت الإهانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوما؛ ومعناه في المضارعية التحضيض أي الطلب الحثيث نحو {لولا تستغفرون الله} [النمل: ٤٦] أي استغفروه ولا بد؛ ومعناه في الماضية التوبيخ نحو {لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء} [النور: ١٣] وبخهم الله تعالى على عدم المجيء بالشهداء بما قالوه من الإفك وهو في الحقيقة محل التوبيخ؛ وقيل ترد لولا للنفي نحو { فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها } [يونس: ٩٨] أي فما آمنت قرية أي أهلها عند مجيء العذاب.

ثم قال (**الحادي العشرون: لو شرط للماضي ويقل للمستقبل قال سيبويه: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وقال غيره: حرف امتناع لامتناع، وقال الشلوبين: لمجرد الربط**) اي الحادي والعشرون من الحروف المعهودة "لو" وهي حرف شرط للماضي نحو لو جاء زيد لأكرمته؛ ويقل مجيئها للمستقبل نحو أكرم زيدا ولو أساء أي وإن؛ قال سيبويه هو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره كالمجيئ الذي سيقع وهو ان وقع سبب لوقوع غيره وهو الاكرام ثم لم يقع المجيئ فلم يقع الاكرام وذلك في قولك لو جاء زيد لاكرمته.

وقال غيره اي غير سيبويه هي حرف امتناع لامتناع أي امتناع الجواب لامتناع الشرط؛ وقال الشلوبين الاندلسي هي لمجرد الربط أي لا تدل إلا على التعليق في الماضي كما أن لا تدل إلا على التعليق في المستقبل ولا تدل على

امتناع الشرط ولا امتناع الجواب. فإذا قلت: لو قام زيد قام عمرو، دلت على الربط بينهما فى الماضى.

ثم قال **(والصحيح وفاقا للشيخ الإمام: امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، ثم ينتفي التالي إن ناسب، ولم يخلف المقدم غيره، ك {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا})** اي والصحيح وفاقا للشيخ الإمام والد المصنف امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه يعني امتناع الشرط واستلزامه لتاليه وهو الجواب ثم ينتفي التالى أيضا إن كان بين التالي والمقدم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدم خلف من ترتب التالي غير ما ذكر نحو: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: ٢٢].

فقوله لو كان فيهما الهة الا الله هو المراد بقول المصنف ما يليه يعني المقدم وقوله لفسدتا هو التالي، والتالي وهو الفساد ممتنع لتوفر الشرطين الاول وجود المناسبة بين الفساد وتعدد الاله للزومه عرفا، والثاني عدم الخلف لتعدد الاله غير الفساد فالمقدم وهو تعدد الاله ممتنع ايضا. و المراد بالمناسبة هنا العرفية وهي اذا كان في مسئلة حاكمان ففسد الحكم فيها لتمانعهما. والمراد بعدم الخلف هنا لا يترتب عند وجود تعدد الاله غير الفساد.

ثم قال **(لا إن خلفه غيره، كقولك: لو كان إنسانا لكان حيوانا)** اي لا ان خلف المقدم غير ماذكر فلا يلزم انتفاء التالي كقولك في شيء لو كان

إنسانا لكان حيوانا فالحيوان مناسب للإنسان للزومه عقلا لأنه جزؤه ويخلف الإنسان في ترتب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الإنسان انتفاء الحيوان عنه لجواز أن يكون حمارا كما يجوز أن يكون حجرا.

ثم قال **(ويثبت التالي إن لم يناف وناسب بالأولى كلو لم يخف الله لم يعصه)** اي ويثبت التالي على حاله ان كان بين المقدم والتالى عدم المنافاة وكان بينهما مناسبة بالأولى بأن يكون نقيض الشرط أولى من الشرط كحديث «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه» فإن المعصية منتفية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى هذا مدح لصهيب والمعنى أنه لا يعصي الله تعالى مطلقا أي لا مع الخوف ولا مع انتفائه؛

ثم قال **(أو بالمساواة كلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع، أو الأدون كقولك: لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع)** اي ويثبت التالي على حاله ان كان بين المقدم والتالى عدم المنافاة وكان بينهما مناسبة بالمساواة اي تكون مناسبة التالي مساوية لمناسبة المقدم كقولك لو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع والمعنى أنها لا تحل لك أصلا لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت لك الاول كونها ربيبة والثاني كونها ابنة أخيك من الرضاع. وكذا اذا كانت المناسبة بالادون اي تكون مناسبة التالي أدون من مناسبة المقدم نحو لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع.

ثم قال **(وترد للتمني وللعرض والتحضيض والتقليل نحو ولو بظلف محرق)** اي وترد لو للتمني فينصب المضارع بعد الفاء بأن مضمرة نحو لو تأتيني فتحدثني ومنه فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أي ليت لنا؛ وللعرض نحو لو تنزل عندي فتصيب خيرا؛ وللتحضيض نحو لو تأمر فتطاع؛ وترد لو ايضا للتقليل نحو حديث النسائي وغيره «ردوا السائل ولو بظلف محرق» اي بشيئ قليل كالظلف المحرق.

ثم قال **(الثاني والعشرون : لن حرف نفي ونصب واستقبال ، ولا تفيد تاكيد النفي ولا تابيده ، خلافا لما زعمه وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور)** اي الثاني والعشرون من الحروف لن حرف نفي ونصب واستقبال للمضارع نحو لن ينصر ولا تفيد توكيد النفي ولا تأبيده خلافا لمن زعمه منهم الزمخشري، فعنده قولك لن أقيم مؤكد بخلاف لا أقيم، وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشري، ووافقه في التأكيد كثير حتى قال بعضهم إن منعه مكابرة، ولا تأبيد قطعا فيما إذا قيد النفي نحو {فلن أكلم اليوم إنسيا} [مريم: ٢٦]؛

وترد لن للدعاء وفاقا لابن عصفور نحو: لن تصاب بأمر تكرهه، والحق: أن هذا ليس خاصة معناه، بل جميع أدوات النفي تشاركه نحو: لا زلت منصورا على الأعداء.

ثم قال **(الثالث والعشرون ما ترد اسمية وحرفية موصولة ونكرة موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية زمانية وغير زمانية ومصدرية كذلك ونافية كذلك وزائدة كافة وغير كافة)** اي الثالث والعشرون من الحروف ما وهي ترد اسمية وحرفية؛

فما الاسمية ترد موصولة نحو {ما عندكم ينفد وما عند الله باق} [النحل: ٩٦] أي الذي؛ ونكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أي بشيء؛ وللتعجب نحو ما أحسن زيدا فما نكرة تامة مبتدأ وما بعدها خبره؛ واستفهامية نحو {فما خطبكم} [الذاريات: ٣١] أي شأنكم؛ وشرطية زمانية نحو {فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم} [التوبة: ٧] أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم؛ وغير زمانية نحو {وما تفعلوا من خير يعلمه الله} [البقرة: ١٩٧].

و ماالحرفية ترد مصدرية كذلك أي زمانية نحو {فاتقوا الله ما استطعتم} [التغابن: ١٦] أي مدة استطاعتكم؛ وغير زمانية نحو {فذوقوا بما نسيتم} [السجدة: ١٤] أي بنسيانكم؛ ونافية عاملة نحو {ما هذا بشرا} [يوسف: ٣١]؛ وغير عاملة نحو {وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله} [البقرة: ٢٧٢]؛ وزائدة كافة عن عمل الرفع نحو قلما يدوم الوصال، أو عن عمل الرفع والنصب نحو {إنما الله إله واحد} [النساء: ١٧١] أو الجر نحو ربما دام الوصال؛ وزائدة غير كافة عوضا نحو افعل هذا إما لا أي إن كنت لا تفعل غيره، فما عوض عن كنت أدغم فيها النون

للتقارب، وحذف المنفي للعلم به؛ و زائدة غير عوض للتأكيد نحو {فبما رحمة من الله لنت لهم} [آل عمران: ١٥٩] والأصل فبرحمة.

ثم قال **(الرابع والعشرون : من لابتداء الغاية غالبا وللتبعيض وللتبيين والتعليل والبدل وتنصيص العموم والفصل ومرادفة الباء و في و عند وعلى)** اي الرابع والعشرون من بكسر الميم لابتداء الغاية في المكان نحو {من المسجد الحرام} [الإسراء: ١]؛ وابتداء الغاية في الزمان نحو من أول يوم؛ أو غير المكان والزمان نحو {إنه من سليمان} [النمل: ٣٠]؛ وورودها لابتداء الغاية غالب اي أكثر من ورودها لغيره؛

وترد من ايضا للتبعيض نحو {حتى تنفقوا مما تحبون} [آل عمران: ٩٢] أي بعضه؛ وللتبيين نحو {ما ننسخ من آية} [البقرة: ١٠٦] ونحو {فاجتنبوا الرجس من الأوثان} [الحج: ٣٠] أي الذي هو الأوثان؛ وللتعليل نحو {يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق} [البقرة: ١٩] أي لأجلها؛ وللبدل نحو أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أي بدلها؛ وللغاية كإلى نحو قربت منه أي إليه؛ ولتنصيص العموم نحو ما في الدار من رجل فهذا ان كان بدون من فظاهر في العموم محتمل لنفي الواحد فقط فلما أوتي بمن لنصص نفي الواحد؛

وللفصل بالمهملة بأن تدخل على ثاني المتضادين نحو {والله يعلم المفسد من المصلح} [البقرة: ٢٢٠] ونحو {حتى يميز الخبيث من الطيب} [آل

عمران: ١٧٩]؛ ولمرادفة الباء بفتح الدال أي لمعناها نحو ينظرون من طرف خفي أي به؛ ولمرادفة عن نحو قد كنا في غفلة من هذا أي عنه؛ ولمرادفة في نحو {إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة} [الجمعة: ٩] أي فيه؛ ولمرادفة عند نحو {لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا} [آل عمران: ١٠] أي عنده؛ ولمرادفة على نحو ونصرناه من القوم أي عليهم.

ثم قال (**الخامس والعشرون من شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة، قال أبو علي: ونكرة تامة**) اي الخامس والعشرون من الحروف من بفتح الميم وهي شرطية نحو {من يعمل سوءا يجز به} [النساء: ١٢٣]؛ واستفهامية نحو {من بعثنا من مرقدنا} [يس: ٥٢]؛ وموصولة نحو {ولله يسجد من في السماوات والأرض} [الرعد: ١٥].ونكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك أي بإنسان؛

قال أبو علي الفارسي و من ايضا نكرة تامة قال ذلك في قوله: ونعم من في سر وإعلان، فزعم أن الفاعل مستتر، ومن تمييزه، وقوله: هو، مخصوص بالمدح، وقال غيره، من موصول فاعل.

ثم قال (**السادس والعشرون: هل لطلب التصديق الإيجابي لا التصوري ولا للتصديق السلبي**) اي السادس والعشرون من الحروف هل وهي حرف استفهام لطلب التصديق الإيجابي كقولك: هل قام زيد؛ لا للتصور أي لا

يسأل بها عن ماهية الشيء فلا يقال هل زيد في الدار أم عمرو؛ ولا للتصديق السلبي فلا يقال هل ما قام زيد.

ثم قال **(السابع والعشرون الواو لمطلق الجمع، وقيل: للترتيب، وقيل: للمعية)** اي السابع والعشرون من الحروف الواو وهي من حروف العطف لمطلق الجمع بين المعطوفين في الحكم نحو جاء زيد وعمرو إذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذرا من الاشتراك والمجاز. واستعمالها في كل منها استعمال حقيقي؛ وقيل هي للترتيب أي التأخر لكثرة استعمالها فيه ؛ وقيل هي للمعية لأنها للجمع والأصل فيه المعية.

(باب الأمر والنهي)

ثم شرع يتكلم عن الامر فقال **(الأمر: أم ر، حقيقة في القول المخصوص مجازا في الفعل، وقيل: للقدر المشترك وقيل مشترك بينهما قيل وبين الشأن والصفة والشيء)** اي لفظ الأمر منتظم من "أم ر" اي الأحرف المسماة بألف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضي مفككا.

وهو حقيقة في معنى القول المخصوص الطالب للفعل نحو {وأمر أهلك بالصلاة} [طه: ١٣٢] أي قل لهم صلوا؛ ومجاز في الفعل نحو {وشاورهم في الأمر} [آل عمران: ١٥٩] أي في الفعل؛ وقيل هو للقدر المشترك بين القول

والفعل فهو متواطئ دفعا من وقوع الاشتراك والمجاز، فاستعماله في كل منهما من حيث إن فيه القدر المشترك حقيقي.

وقيل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي لأنه أطلق عليهما والأصل في الاستعمال الحقيقة وهي معنى القول فإذا قيل أمر فلان تردد بين القول والفعل ؛ قيل هو مشترك بينهما وبين الشأن والصفة والشيء لاستعماله فيها أيضا؛ ومن استعمال الامر في معنى الشأن قوله تعالى { وما أمر فرعون برشيد } أي : شأنه، وفي معنى الصفة قول الشاعر: عزمت على إقامة ذي صباح...لأمرما يسود من يسود، يسود الاول بتشديد الواو والثاني بتخفيفها ومعنى البيت: يقول: عزمت على أن أقيم صباحا لصفة تجعلني سيدا. وفي معني الشيء قول العرب :لأمر ما جدع قصير أنفه أي لشيء وهو مثل معروف بين العرب للخديعة لاجل الانتقام من رجل اسمه قصير جدع انفه لشيئ.

فشرع يتكلم عن الامر فقال **(وحده : اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف)** كف الثاني بصيغة افعل اي وحد الامر فهو اقتضاء فعل غير كف مدلول على الكف وهو المصدر بغير لفظ كف اي غير صيغة افعل، كصل فانه امر لانه اقتضاء فعل غير كف وهو الصلاة، وككف واترك وذر ودع فهي امر لانها كف مدلول عليه بكف فعل امر؛ بخلاف لا تصل فانه فعل فيه كف عن الصلاة بغير صيغة كف اي افعل لانه على صيغة لا تفعل.

ثم قال **(ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء، وقيل: يعتبران واعتبرت المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني: العلو. واعتبر أبو الحسين والإمام والآمدي وابن الحاجب: الاستعلاء)** اي ولا يعتبر في مسمى الأمر نفسيا أو لفظيا علو ولا استعلاء والعلو بأن يكون الطالب عالي الرتبة على المطلوب منه والاستعلاء ادعاء العلو بأن يكون الطلب بعظمة او رفع صوت قال تعالى حكاية عن قول فرعون لقومه في مجلس المشاورة: {ماذا تأمرون} ومعلوم انتفاء العلو، إذ كان فرعون في تلك الحالة أعلى رتبة منهم وقد جعلهم آمرين له ؛ وقيل يعتبران وقالوا: لا يصدق إلا بهما، بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، فإما أن يكون مساويا له فهو التماس أو دونه فسؤال، فإطلاق الأمر دونهما مجازي؛

واعتبرت جمهور المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو؛ واعتبرت أبو الحسين من المعتزلة والإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب الاستعلاء.

ثم قال **(واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب)** اي واعتبر أبو علي وابنه أبو هاشم من المعتزلة مع العلو إرادة الدلالة باللفظ على الطلب، فإذا لم يرد به ذلك لا يكون أمرا لأنه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا مميز سوى الإرادة، قلنا استعماله في غير الطلب مجازي بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار الارادة.

ثم قال **(والطلب بديهي والأمر غير الإرادة خلافا للمعتزلة)** اي والطلب بديهي أي متصور بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر لأن كل عاقل يفرق بالبديهة بين الطلب وبين غيره كالإخبار وما ذاك إلا لبداهته؛ والأمر المحدود باقتضاء فعل إلخ غير الإرادة لذلك الفعل لأن الامر قد يتحقق بدون الإرادة ولأنه لو كان الأمر الإرادة لوجب وجود أوامر الله تعالى كلها والحال ان الله تعالى أمر بالايمان من علم أنه لا يؤمن لارادته فكان الامر غير الارادة؛ خلافا للمعتزلة أن الأمر الذي هو الاقتضاء نفس إرادة الفعل، وبنوا على هذا تلك المسألة القبيحة، وهى أن مراد الله قد يتخلف لأنه أمر من ختم على قلبه بالإيمان فأراد منهم الإيمان، لكنه تخلف، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم قال **(مسألة: القائلون بالنفسي اختلفوا: هل للأمر صيغة تخصه؟ والنفي عن الشيخ فقيل للوقف وقيل: للاشتراك والخلاف في صيغة افعل)** اي القائلون بالنفسي اي الكلام النفسي ومنهم الأشاعرة اختلفوا هل للأمر النفسي صيغة تخصه بأن تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا، والنفي عن الشيخ أبي الحسن الأشعري ومن تبعه فعنده لا صيغة له تختص به وإن قول القائل افعل متردد بين الأمر كصل والنهي كاترك؛

فقيل النفي للوقف اي التوقف بمعنى عدم الدراية بما وضعت الصيغة له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما؛ وقيل النفي للاشتراك بين ما وردت له فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية اللفظ المشترك للمعاني التي يثبت اللفظ بها؛

والخلاف بين الاشعري وغيره في صيغة افعل والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغه كقم واستخرج وصه وليصل، فلا تدل عند الأشعري ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف ألزمتك وأمرتك فيدل على الامر بغير قرينة.

ثم قال **(وترد للوجوب، والندب والإباحة والتهديد والإرشاد وإرادة الامتثال والإذن والتأديب والإنذار والامتنان والإكرام والتسخير والتكوين والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء والتمني والاحتقار والخبر والإنعام والتفويض والتعجب والتكذيب، والمشورة والاعتبار)** اي وترد صيغة افعل لستة وعشرين معنى للوجوب نحو {أقيموا الصلاة} [الأنعام: ٧٢]؛ وللندب نحو {فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا} [النور: ٣٣]؛ وللإباحة نحو {كلوا من الطيبات} [المؤمنون: ٥١]؛ وللتهديد نحو {اعملوا ما شئتم} [فصلت: ٤٠] ويصدق مع التحريم والكراهة و وجه الصدق أن التهديد للمنع، والمنع يكون للتحريم والكراهة؛

وللإرشاد نحو {واستشهدوا شهيدين من رجالكم} [البقرة: ٢٨٢] والمصلحة فيه دنيوية فلا ثواب فيها فإن قصد بها الامتثال والانقياد إلى الله تعالى أثيب عليها لكن لأمر خارج بخلاف الندب فإن الأصل فيه أن يكون مصلحته دينية وإن كانت قد تكون دنيوية؛ ولإرادة الامتثال كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء؛ وللإذن كقولك لمن طرق الباب ادخل؛

وللتأديب «كقوله – صلى الله عليه وسلم – لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تبطش في الصحفة كل مما يليك» رواه الشيخان. أما أكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلي غيره فمكروه ونص الشافعي على حرمته للعالم بالنهي عنه محمول على المشتمل على الإيذاء؛ وللإنذار نحو {قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار} [إبراهيم: ٣٠] ويفارق التهديد بذكر الوعيد؛

وللامتنان نحو {كلوا مما رزقكم الله} [الأنعام: ١٤٢] ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه؛ وللإكرام نحو {ادخلوها بسلام آمنين} [الحجر: ٤٦]؛ وللتسخير أي التذليل والامتهان نحو {كونوا قردة خاسئين} [البقرة: ٦٥]؛ وللتكوين أي الإيجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون؛ وللتعجيز أي إظهار العجز نحو {فأتوا بسورة من مثله} [البقرة: ٢٣]؛

وللإهانة نحو {ذق إنك أنت العزيز الكريم} [الدخان: ٤٩]؛ وللتسوية نحو فاصبروا أو لا تصبروا؛ وللدعاء نحو {ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق} [الأعراف: ٨٩]؛ وللتمني كقول امرئ القيس ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ... بصبح وما الإصباح منك بأمثل، ولبعد انجلائه عند المحب حتى كأنه لا طمع فيه كان متمنيا لا مترجيا؛ وللاحتقار نحو {ألقوا ما أنتم ملقون} [الشعراء: ٤٣]؛ وللخبر كحديث البخاري «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» أي صنعت؛

وللإنعام بمعنى تذكير النعمة نحو {كلوا من طيبات ما رزقناكم} [البقرة: ٥٧]؛ وللتفويض نحو {فاقض ما أنت قاض} [طه: ٧٢]؛ وللتعجب نحو {انظر

كيف ضربوا لك الأمثال} [الإسراء: ٤٨]؛ وللتكذيب نحو {قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين} [آل عمران: ٩٣]؛ وللمشورة نحو {فانظر ماذا ترى} [الصافات: ١٠٢]؛ وللاعتبار نحو {انظروا إلى ثمره إذا أثمر} [الأنعام: ٩٩].

ثم قال (**والجمهور: حقيقة في الوجوب لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب، وقيل: في الندب وقال الماتريدي للقدر المشترك وقيل مشتركة بينهما**) اي والجمهور قالوا تلك الصيغة حقيقة في الوجوب فقط ومجاز في بواقي المعاني الست والعشرين احتجوا عليه بقوله تعالى {فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم} [النور: ٦٣].

واختلفوا هل كانت تلك الحقيقة لغوية أو شرعية أو عقلية فهؤلاء مذاهب حكي في البرهان عن الشافعي الأول، واختار هو الثاني، وصحح الشيخ أبو إسحاق الأول أيضا. والدليل بأنها لغوية أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق العقاب على مخالف ذي الولاية كالسيد والزوج والحاكم والاب؛

وقيل هي اي صيغة افعل حقيقة في الندب لأنه المتيقن من قسمي الطلب الجازم وغير الجازم؛ وقال أبو منصور الماتريدي من الحنفية هي موضوعة للقدر المشترك بينهما أي بين الوجوب والندب وهذا القدر هو الطلب، حذرا من الاشتراك والمجاز، فاستعمالها في كل منهما من حيث إنه طلب حقيقة. والوجوب

الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه وجب كذا أي طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما. وقيل هي مشتركة بينهما اي اشتراكا لفظيا بأن تعدد الوضع واللفظ واحد.

ثم قال **(وتوقف القاضي والغزالي والآمدي فيهما، وقيل: مشتركة فيهما وفي الإباحة وقيل: في الثلاثة والتهديد وقال عبد الجبار: لإرادة الامتثال)** اي وتوقف القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي والآمدي فيها بمعنى لم يدروا هي حقيقة في الوجوب أم في المندوب أم فيهما؛ وقيل هي مشتركة فيهما وفي الإباحة وقيل في هذه الثلاثة والتهديد، وفي المختصر قول أنها للقدر المشترك بين الثلاثة اي في الوجوب والمندوب والاباحة وهذا القدر هو الإذن في الفعل؛ وقال عبد الجبار من المعتزلة هي موضوعة لإرادة الامتثال وتصدق على الوجوب والندب بالقرائن بينهما.

ثم قال **(وقال الأبهري: أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي صلى الله عليه وسلم المبتدأ للندب، وقيل: مشتركة بين الخمسة الأول، وقيل: بين الأحكام، والمختار وفاقا للشيخ أبي حامد وإمام الحرمين: حقيقة في الطلب الجازم، فإن صدر من الشارع أوجب الفعل)** اي وقال أبو بكر الأبهري من المالكية أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي – صلى الله عليه وسلم – المبتدا اي بان كان من اجتهاد منه للندب بخلاف الموافق لأمر الله أو المبين له فللوجوب أيضا.

وقيل هي مشتركة بين الخمسة الأول أي الوجوب والندب والإباحة والتهديد والإرشاد وقيل بين الأحكام الخمسة أي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة؛ والمختار وفاقا للشيخ أبي حامد الإسفراييني وإمام الحرمين أن صيغة افعل حقيقة في الطلب الجازم لغة فلا تحتمل الصيغة تقييد الطلب بالمشيئة فإن صدر الطلب من الشارع أوجب صدوره منه الفعل بخلاف صدوره من غيره.

ثم قال **(وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام؛ فإن ورد بعد حظر قال الإمام أو استئذان فللإباحة وقال أبو الطيب والشيرازي والسمعاني والإمام: للوجوب. وتوقف إمام الحرمين)** اي وفي وجوب اعتقاد الوجوب في المطلوب بها قبل البحث عما يصرفها عنه خلاف كخلاف مذكور في باب العام فيما سيأتي هل يجب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص الأصح نعم. فإن ورد الأمر أي صيغة افعل بعد حظر كقوله تعالى: {وإذا حللتم فاصطادوا} [المائدة: ٢] فللإباحة حقيقة لتبادرها إلى الذهن؛ قال الإمام الرازي وكذا اي للاباحة ان ورد الامر بعد استئذان ومثله بقول الصحابة: كيف نصلي عليك؟ قال: قولوا اللهم صل على مُحَمَّد.

وقال القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق الشيرازي و أبو المظفر السمعاني والإمام الرازي للوجوب حقيقة كما في غير ذلك، وغلبة الاستعمال في الإباحة لا تدل على الحقيقة فيها كقوله تعالى {فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا

المشركين} [التوبة: ٥] فقتالهم المؤدي إلى قتلهم فرض كفاية ؛ وتوقف إمام الحرمين فلم يحكم بإباحة ولا وجوب.

ثم قال (**أما النهي بعد الوجوب: فالجمهور: للتحريم، وقيل: للكراهة، وقيل: للإباحة، وقيل: لإسقاط الوجوب. وإمام الحرمين على وقفه**) اي أما النهي أي لا تفعل بعد الوجوب كما إذا قال : صل ، ثم قال : لا تصل فالجمهور قالوا هو للتحريم كما في غير ذلك؛ ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة كيف لا يكون عكسه هنا بان كان النهي بعد الامر للكراهة اجيب بأن النهي لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالأول أشد.

وقيل النهي بعد الوجوب للكراهة على قياس أن الأمر للإباحة؛ وقيل للإباحة نظرا إلى أن النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه؛ وقيل لإسقاط الوجوب ويرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم للمضرة أو إباحة للمنفعة ؛ وإمام الحرمين على وقفه في مسألة الأمر فلم يحكم هنا بشيء كما هناك.

ثم قال (**مسألة: الأمر لطلب الماهية، لا لتكرار ولا مرة، والمرة ضرورية وقيل مدلوله وقال الأستاذ والقزويني للتكرار مطلقا وقيل: إن علق بشرط أو صفة وقيل بالوقف**) اي الأمر أي افعل يدل على طلب

الماهية لا على التكرار ولا على المرة، والمرة ضرورية إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها؛ وقيل مدلول الامر مرة ويحمل على التكرار بقرينة على القولين اي حقيقة بالنسبة للاول ومجاز بالنسبة للثاني؛

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني و أبو حاتم القزويني في طائفة الامر للتكرار مطلقا ويحمل على المرة بقرينة؛ وقيل للتكرار إن علق بشرط أو صفة أي بحسب تكرار المعلق به، فمثال المعلق بشرط {وإن كنتم جنبا فاطهروا} [المائدة: ٦]، تكرر الطهارة بتكرر الجنابة ومثال المعلق بصفة {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} [النور: ٢] يكرر الجلد بتكرر الزنا.

وقيل بالوقف عن المرة والتكرار على القولين الاول أنه مشترك بينهما والثاني انه لأحدهما ولا نعرفه فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة.

ثم قال (**ولا لفور، خلافا لقوم، وقيل: للفور أو العزم، وقيل: مشترك**) اي ولا يكون الامر لفور خلافا لقوم في قولهم إن الأمر للفور أي المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون للتكرار؛ وقيل للفور أو العزم في الحال على الفعل بعد؛ وقيل هو مشترك بين الفور والتراخي أي التأخير،

ثم قال (**والمبادر ممتثل، خلافا لمن منع ومن وقف**) اي والمبادر بالفعل ممتثل خلافا لمن منع كون المبادر ممتثلا بناء على قوله الأمر للتراخي؛و

خلافا لمن وقف عن كونه ممتثلا او لا بناء على قوله لا نعلم أوضع الأمر للفور أم للتراخي.

ثم قال (**مسألة: الرازي والشيرازي وعبد الجبار: الأمر يستلزم القضاء وقال الأكثر: القضاء بأمر جديد**) اي قال أبو بكر الرازي من الحنفية والشيخ أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية وعبد الجبار من المعتزلة الأمر بشيء مؤقت يستلزم القضاء له إذا لم يفعل في وقته؛ وقال الأكثر القضاء بأمر جديد كالأمر في حديث الصحيحين «من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها».

ثم قال (**والأصح أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء**) اي والأصح أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به يستلزم الإجزاء للمأتي به بناء على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم. وقيل لا يستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا يسقط المأتي به القضاء بأن يحتاج إلى الفعل ثانيا كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه.

ثم قال (**وأن الامر بالامر بالشيء ليس أمرا به**) اي والأصح أن الأمر للمخاطب بالأمر لغيره بالشيء نحو {وأمر أهلك بالصلاة} [طه: ١٣٢] ليس أمرا لذلك الغير به أي بالشيء وقيل هو أمر به وإلا فلا فائدة لغير المخاطب.

وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين «أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي – صلى الله عليه وسلم – فقال مره فليراجعها» لكن قال الزركشي فلم تكن المراجعة واجبة على عبد الله لما كان الأمر له بذلك من أبيه بخلاف أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: أخبره أن الله يأمره، أو أني آمره بها انتهى.

ثم قال (**وأن الآمر بلفظ يتناوله داخل فيه**) اي و الأصح أن الآمر بالمد بلفظ يتناول ذلك الآمر داخل فيه اي في ذلك اللفظ كما في قول السيد لعبده أكرم من أحسن إليك وقد أحسن السيد إليه فهو داخل في ذلك الامر؛ وقيل لا وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كما في قوله لعبده تصدق على من دخل داري وقد دخلها هو.

ثم قال (**وأن النيابة تدخل المأمور إلا لمانع**) اي و الأصح أن النيابة تدخل المأمور به اي العبادة اي تجوز النيابة فيها ماليا كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه إلا لمانع كما في الصلاة لوجود الاجماع فيها بمنع النيابة؛ وقالت المعتزلة لا تدخل البدني لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافي ذلك إلا لضرورة كما في الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة.

ثم قال (**مسألة : قال الشيخ والقاضي : الأمر النفسي بشيء معين نهي عن ضده الوجودي، وعن القاضي : يتضمنه وعليه عبد الجبار وأبو**

الحسين والآمدي) اي قال الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني الأمر النفسي بشيء معين إيجابا أو ندبا عين النهي عن ضده الوجودي تحريما أو كراهة كالأمر بالسكون مثلا عين النهي عن التحرك بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قربا وإلى آخر بعدا. وربما كان الضد أكثر كضد القيام أي القعود وغيره. وعن القاضي في آخر مصنفاته أن الامر النفسي ليس عين النهي بل هو متضمن له وعلي هذا القول عبد الجبار وأبو الحسين والإمام الرازي والآمدي.

ثم قال **(وقال إمام الحرمين والغزالي : لا عينه ولا يتضمنه وقيل : أمر الوجوب يتضمن فقط ، أما اللفظي فليس عين النهي قطعا ، ولا يتضمنه على الأصح)** اي وقال إمام الحرمين والغزالي الامر النفسي لا عين النهي ولا يتضمنه بل هو مسكوت عنه، والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر فلا يكون الامر مطلوب الكف به؛ وقيل أمر الوجوب يتضمن النهي عن الضد دون أمر الندب؛ أما الأمر اللفظي فليس عين النهي اللفظي قطعا ولا يتضمنه على الأصح وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلا فكأنه قيل لا تتحرك أيضا لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك.

(فائدة) الخلاف بين من قال بوجود الامر النفسي وبين من قال بعدمه صادر من خلافهم بين وجود الكلام النفسي وعدمه. قال مُحَمَّد امين الشنقطي ممن نفي الامر النفسي في مذكرة اصول الفقه على روضة الناظر اعلم أن كثيرا من

المتكلمين يزعمون أن كلام الله معنى قائم بذاته مجرد عن الألفاظ والحروف. والأمر عندهم –هو اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة. ولأجل هذا الاعتقاد الفاسد قسموا الأمر إلى قسمين: نفسي، ولفظي. فالأمر النفسي – عندهم– هو ما ذكرنا. والأمر اللفظي: هو اللفظ الدال عليه، كصيغة "افعل." إذا علمت ذلك، فاعلم أن هذا المذهب باطل، وأن الحق أن كلام الله هو هذا الذي نقرؤه بألفاظه ومعانيه، فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري. وقد صرح تعالى بذلك في قوله: {فأجره حتى يسمع كلام الله} [التوبة/ ٦]، فصرح بأن ما يسمع ذلك المشرك المستجير بألفاظه ومعانيه كلامه تعالى. و ما في النفس إن لم يتكلم به لا يسمى كلاما، كقوله في قصة زكريا: {قال آيتك ألا تكلم الناس} [آل عمران/ ٤١] مع أنه أشار إليهم، كما قال: {فأوحى إليهم أن سبحوا} [مريم/ ١١] فلم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه الذي عبر عنه بالإشارة كلاما. وكذلك في قصة مريم: {إني نذرت للرحمن صوما} [مريم/ ٢٦] مع قوله: {فأشارت إليه} [مريم/ ٢٩.[وفى الحديث: "إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به." واتفق أهل اللسان على أن الكلام: اسم وفعل، وحرف. انتهى بتصرف.

ثم قال (**وأما النهي فقيل : أمر بالضد وقيل : على الخلاف**) اي وأما النهي النفسي عن شيء تحريما أو كراهة فقيل هو أمر بالضد له إيجابا أو ندبا قطعا بناء على أن المطلوب في النهي فعل الضد؛ وقيل لا قطعا بناء على أن المطلوب

فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب؛ وقيل على الخلاف في الأمر أي إن النهي عين أمر بالضد أو يتضمنه أو لا أو نهي التحريم يتضمنه دون نهي الكراهة.

ثم قال **(مسألة: الأمران غير متعاقبين أو بغير متماثلين غيران)** اي الأمران حال كونهما غير متعاقبين بان لم يكن الثاني عقب الأول بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتماثلين كانصر زيدا انصر زيدا غيران فيعمل بهما جزما، وكذا حال كونهما غير متماثلين كصل وصم.

ثم قال **(والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار والثاني غير معطوف. قيل: معمول بهما وقيل: تأكيد، وقيل بالوقف، وفي المعطوف التأسيس أرجح، وقيل: التأكيد، فإن رجح التأكيد بعادي قدم، وإلا فالوقف)** اي والامران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار في متعلقهما من عادة أو غيرها والثاني غير معطوف نحو صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما نظرا للأصل أي التأسيس؛ وقيل الثاني تأكيد نظرا للظاهر؛ وقيل بالوقف عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما.

وفي المعطوف التأسيس أرجح لظهور العطف فيه؛ وقيل التأكيد أرجح لتماثل المتعلقين؛ فإن رجح التأكيد على التأسيس بعادي وذلك في غير العطف نحو اسقني ماء اسقني ماء، وصل ركعتين صل الركعتين، فإن العادة باندفاع الحاجة بمرة في الاول وبلام التعريف في الثاني ترجح التأكيد فقدم لتأكيد رجحانه؛ وإلا أي

وإن لم يترجح التأكيد بالعادي وذلك في العطف نحو صل ركعتين وصل الركعتين فالوقف عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما لأن حرف العطف المقتضي التأسيس معارض بلام التعريف المقتضي التوكيد. وإن منع العقل من التكرار نحو اقتل زيدا اقتل زيدا أو الشرع نحو اعتق عبدك اعتق عبدك فالثاني تأكيد قطعا وإن كان بعطف.

ثم قال **(النهي اقتضاء كف عن فعل، لا بقول: كف)** اي النهي النفسي اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف ونحوه كذر ودع وأمسك وجاوز وتنح وعد وحاذر وإياك ورويدك ومهلا وقف فإن ما هو كذلك أمر كما تقدم وإنما يكون النهي بالتضمن بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ضمنا وتناول الاقتضاء الجازم اي التحريم وغيره اي الكراهة.

ثم قال **(وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة، وقيل: مطلقا)** اي وقضيته الدوام على الكف ما لم يقيد بالمرة فإن قيد بها نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر كانت المرة قضيته؛ وقيل قضيته الدوام مطلقا قيد بالمرة او لم يقيد و لكن التقييد بالمرة يصرفه عن قضيته.

ثم قال **(وترد صيغته للتحريم والكراهة والإرشاد والدعاء وبيان العاقبة والتقليل والاحتقار واليأس)** اي وترد صيغة النهي أي لا تفعل للتحريم نحو {ولا تقربوا الزنا} [الإسراء: ٣٢]؛ وللكراهة نحو {ولا تيمموا الخبيث

منه تنفقون} [البقرة: ٢٦٧]؛ وللإرشاد نحو {لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم} [المائدة: ١٠١]؛ وللدعاء نحو {ربنا لا تزغ قلوبنا} [آل عمران: ٨]؛ ولبيان العاقبة نحو {ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء} [آل عمران: ١٦٩] أي عاقبة الجهاد الحياة لا الموت؛ وللتقليل والاحتقار نحو {ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم} [طه: ١٣١] أي فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله؛ ولليأس نحو {لا تعتذروا اليوم} [التحريم: ٧].

ثم قال **(وفي الإرادة والتحريم ما في الأمر)** اي وفي الإرادة والتحريم في النهي خلاف ما تقدم في الأمر، أي هل يعتبر في النهي إرادة الدلالة باللفظ على الترك أم لا؟ وهل صيغة النهي حقيقة في التحريم أو الكراهة أو مشتركة بينهما، أو موقوفة على ما سبق في الأمر؟ فقيل تعتبر الارادة ولا تدل الصيغة على طلب الترك إلا إذا أريد الدلالة بها عليه، والجمهور على أن الصيغة حقيقة في التحريم وقيل في الكراهة وقيل فيهما وقيل في أحدهما ولا نعرفه.

ثم قال **(وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعا كالحرام المخير، وفرقا كالنعلين يلبسان أو ينزعان ولا يفرق، وجميعا كالزنا والسرقة)** اي وقد يكون النهي عن واحد نحو لا تفعل هذا؛ و عن متعدد جمعا كالحرام المخير نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط؛ وقد يكون النهي عن متعدد فرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط فهو منهي عنه

أخذا من حديث الصحيحين «لا يمشين أحدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا» فيصدق أنهما منهي عنهما لبسا أو نزعا من جهة الفرق بينهما في ذلك لا الجمع فيه؛ ؛ وقد يكون النهي عن متعدد جميعا كالزنا والسرقة فكل منهما منهي عنه.

ثم قال **(ومطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الأظهر للفساد شرعا ، وقيل: لغة ؛ وقيل: معنى فيما عدا المعاملات مطلقا ، وفيها إن رجع قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه إلى أمر داخل أو لازم وفاقا للأكثر ؛ وقال الغزالي والإمام: في العبادات فقط)** اي ومطلق نهي التحريم المستفاد من اللفظ للفساد أي عدم الاعتداد بالمنهي عنه إذا وقع ؛ وكذا مطلق نهي التنزيه في الأظهر؛ وهذا الفساد فساد شرعا إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع؛ وقيل فساد لغة لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ؛ وقيل فساد معنى اي عقلا أي من حيث المعنى وهو أن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي فساده؛

وهذا الحكم بالفساد فيما عدا المعاملات من عبادة وغيرها؛ فالعبادة كصلاة النفل المطلق في الأوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه في الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالأظهر، وغير العبادة كالوطء زنا فيفسد فلا يثبت النسب.

وقوله مطلقا أي سواء رجع النهي فيما ذكر إلى امر داخل كصلاة الحائض وصومها أو امر لازم كصوم يوم النحر للإعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة في الأوقات المكروهة لفساد الأوقات اللازمة لها بفعلها فيها.

وهذا الحكم بالفساد يجري في المعاملات ايضا إن رجع النهي إلى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيح أي ما في البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو امر داخل في البيع لانه ركن. واما ان رجع النهي الى امر خارج فيها كالبيع وقت نداء الجمعة فلا فساد لان النهي لامر خارج وهو تفويت الجمعة.

قال ابن عبد السلام وهذا الحكم بالفساد يجري في المعاملات ايضا إن احتمل رجوع النهي إلى أمر داخل فيها تغليبا له على الخارج أو رجع النهي إلى أمر لازم كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط وفاقا للأكثر من العلماء في أن النهي للفساد في العبادات والمعاملات وغيرهما.

وقال الغزالي والإمام الرازي النهي للفساد في العبادات فقط أي دون المعاملات. ففسادها بفوات ركن كعدم المبيع أو شرط عرف من خارج عن النهي.

ثم قال **(فإن كان لخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد عند الأكثر، وقال أحمد : يفيد مطلقا ولفظه حقيقة وإن انتفى الفساد لدليل)** اي فإن كان مطلق النهي لخارج غير لازم عن المنهي عنه لم يفد النهي الفساد عند الاكثر

لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج وذلك كالنهي عن الوضوء بمغصوب لإتلاف مال الغير وهو خارج غير لازم سمي غير لازم لحصول الاتلاف بغير الوضوء أيضا، وكالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا؛ وقال الإمام أحمد مطلق النهي يفيد الفساد مطلقا أي سواء لم يكن لخارج أو كان له ولفظ النهي عنده حينئذ حقيقة لا مجاز وإن انتفى الفساد لدليل كما في طلاق الحائض للأمر بمراجعتها.

ثم قال **(وأبو حنيفة : لا يفيد مطلقا ، نعم المنهي عنه لعينه غير مشروع ففساده عرضي ، ثم قال : والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة)** اي و قال أبو حنيفة مطلق النهي لا يفيد الفساد مطلقا أي سواء كان لخارج ام لم يكن له، يقال إن أبا حنيفة يقول إن النهي لا يفيد الفساد مع أنه قائل بالفساد في صلاة الحائض وبيع الملاقيح المنهي عنهما، اجيب نعم المنهي عنه لعينه كصلاة الحائض غير مشروع اصلا ففساده عرضي أي عرض للنهي حيث استعمل لفظ الفساد في غير المشروع مجازا.

ثم قال ابو حنيفة والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة وذلك كصوم يوم النحر للإعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة. فيصح صوم يوم النحر عن نذره. لأن النذر أخرجه عن وصفه وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى ونظر لمجرد العبادة.

ثم قال **(وقيل: إن نفى عنه القبول، وقيل: بل النفي دليل الفساد)** اي وقيل إن نفى عن الفعل القبول نحو: لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار و نحو لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث فقيل: يقتضي الصحة بناء على تغاير الصحة والقبول، ويظهر أثر عدم القبول في نفي الثواب، وعدم الصحة في سقوط القضاء؛ وقيل بل نفي القبول يدل على الفساد لظهوره في عدم الاعتداد.

ثم قال **(ونفي الإجزاء كنفي القبول، وقيل: أولى بالفساد)** اي ونفي الإجزاء كنفي القبول في أنه يفيد الفساد او الصحة قولان مثل قوله ﷺ: لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن رواه الدارقطني وقوله: أربع لا تجزئ في الأضاحي: فالقول الأول وهو الفساد على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب فلما انتفى الاجزاء فسد الفعل لعدم الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح؛ والقول الثاني على أن الاجزاء إسقاط القضاء لكن قد يكون ما يحتاج إلى القضاء صحيحا كصلاة فاقد الطهورين؛ وقيل نفي الاجزاء أولى بالفساد من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن.

باب العام والخاص

ثم شرع يتكلم في العام والخاص فقال **(العام: لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر)** اي العام لفظ يستغرق المعنى الصالح له أي يتناول ما يصلح

أن يدخل تحته من المعاني دفعة واحدة نحو قوله تعالى: ﴿ إن الأبرار لفي نعيم ﴾ [الانفطار: ١٣]، فكلمة "الأبرار" لفظ عام يتناول كل بر.

وقولنا: لفظ، خرج به المعنى، لأن العموم من عوارض الألفاظ على الأصح دون المعاني.وقولنا يستغرق الصالح له فخرج به المطلق، لأنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن أن يستغرقها؛

وخرج به ايضا النكرة في سياق الإثبات مفردة نحو رجل أو مثناة نحو رجلين أو مجموعة نحو رجال أو اسم عدد نحو عشرة لا من حيث الآحاد في كل منها، فإنها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلا، فالمأمور يخرج من العهدة بإكرامه رجلا واحدا بدلا عن جميع الرجال ونحو تصدق بعشرة دراهم، فإن الرجل لا يستغرق العشرة والمأمور يخرج من العهدة بتصدقه بعشرة واحدة بدلا عن جميع العشرات ؛ وقولنا من غير حصر خرج به اسم العدد من حيث الآحاد فإنه يستغرقها بحصر كعشرة؛ ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد كرجلين.

ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقتيه كقولك رأيت العين مريدا بها الباصرة والجارية ، أو حقيقته ومجازه نحو جاء الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع، أو مجازيه على الراجح المتقدم نحو رأيت البحر وتريد الرجل العالم والرجل الجواد.

ثم قال **(والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته)** اي والصحيح دخول الصورة النادرة وغير المقصودة مثال النادرة الفيل في حديث أبي داود وغيره «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل فإنه ذو خف» والمسابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه، ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة ما لو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به فالصحيح صحة الشراء. وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعا أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا.

ثم قال **(وأنه قد يكون مجازا)** اي و الصحيح أن العام قد يكون مجازا نحو جاءني الأسود الرماة إلا زيدا؛ وقيل لا يكون العام مجازا فلا يكون المجاز عاما لأن المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه وهي تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة كما في المثال السابق من الاستثناء.

ثم قال **(وانه من عوارض الألفاظ، قيل: والمعاني وقيل به في الذهني)** اي والصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني أي : انه في الحقيقة لا يعرض إلا لصيغة لفظية ، كالمسلمين والمشركين ، ونحو ذلك من صيغه ، كما أن الصحة والسقم لا يعرضان بالحقيقة إلا للحيوان، فإذا قلنا : هذا اللفظ عام فإضافة العموم إلى اللفظ ووصفه به حقيقة ، كما أنا إذا قلنا : هذا حيوان صحيح أو سقيم كان ذلك حقيقة . قيل ان العموم من عوارض المعاني ايضا حقيقة فكما وصف اللفظ بالعام وصف المعنى به ايضا، سواء كان معنى ذهنيا نحو الانسان او

معنى خارجيا نحو هذا المطر عام او عم المطر ورد بان المعنى لا يستحق بحسب الأصل أن يوصف بالعموم ، إنما هو بحسب الاستعارة إما من اللفظ أو نظرا إلى شمول مجموع أفراد المعنى المذكور لمجموع محاله، كما إذا قلنا : هذا معنى صحيح أو سقيم كان ذلك مجازا لأن حقيقته في الجسم؛ وقيل به اي بعروض العموم في المعاني الذهنية لا في المعاني الخارجية لأن كل ما له وجود في الخارج فلا بد أن يكون متخصصا بمحل وحال مخصوص لا يوجد في غيره، فيستحيل شموله لمتعدد، كالمطر مثلا في محل فهو غيره في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازي.

ثم قال **(ويقال للمعنى : أعم ، وللفظ : عام)** اي ويقال اصطلاحا للمعنى "أعم وأخص" وللفظ "عام وخاص" تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لأنه أهم من اللفظ، فيقال لمعنى المشركين أعم، وللفظه عام.

ثم قال **(ومدلوله كلية ، أي : محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتا أو سلبا لا كل ولا كلي)** اي ومدلول العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد حال كونه ذا مطابقة إثباتا نحو انصروا عبيدي اي كل فرد من عبيدي وسلبا نحو قوله تعالى: {لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق} اي كل فرد من أفراد النفوس؛

وقوله لا كل أي وليس المعنى في انصروا عبيدي: انصروا مجموع عبيدي وإلا لم يدل على فرد فرد فلا يكون ناصرا بنصر الواحد، وكذا المعنى في لا تقتلوا النفس. ولا كلي أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أي حقيقته أفضل من حقيقتها.

[فائدة] الكل مجموع والكلية جميع. والفرق بين المجموع والجميع، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية، لا على الأفراد، والجميع على كل فرد فرد.

ثم قال (**ودلالته على أصل المعنى قطعية ، وهو عن الشافعي رضي الله عنه وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية ، وعن الحنفية قطعية)** اي ودلالة العام اثنتان الاولى على أصل المعنى والثانية على كل فرض بخصوصه فدلالته على اصل المعنى قطعية واصل المعنى هو الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع، وهذا القول عن الشافعي – رضي الله عنه —؛

ودلالته على كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية لاحتماله للتخصيص وإن لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص في العمومات. وقالوا لا تدل على القطع إلا بالقرائن كما أنه لا تسقط دلالتها إلا بالقرائن. واحتجوا بأن هذه الألفاظ تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض، فامتنع القطع ، واحتجوا أيضا بأنه لولا ذلك لما جاز تأكيد الصيغ العامة، إذ لا فائدة فيه وقد قال تعالى: {فسجد الملائكة كلهم أجمعون} فلما اكد الملائكة بكلهم اجمعون دل على انهم سجدوا

كلهم لا بعضهم فالمفهوم فهي عند تجردها عن التأكيد تحتمل ان الذين سجدوا منهم بعضهم لا كلهم. فالحاصل ان دلالة العام لكل فرد بخصوصه ظنية.

وعن الحنفية دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية للزوم معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس على هذا دون الأول؛

وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كانت دلالته قطعية اتفاقا. نحو {والله بكل شيء عليم} [البقرة: ٢٨٢] و{لله ما في السماوات وما في الأرض} [البقرة: ٢٨٤] .

ثم قال **(وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع وعليه الشيخ الإمام)** اي والعموم في الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع لأنها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} [النور: ٢] أي على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم، وقوله ولا تقربوا الزنا أي لا يقربه كل منكم على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان، وقوله {فاقتلوا المشركين} [التوبة: ٥] أي كل مشرك على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة؛ وعلي هذا القول الشيخ الإمام والد المصنف كالإمام الرازي.

ثم قال (**مسألة: كل والذي والتي وأي وما ومتي وأين وحيثما ونحوها للعموم حقيقة، وقيل: للخصوص، وقيل: مشتركة وقيل: بالوقف**) اي ومن صيغ العموم كل والذي والتي وأي وما ومتي وأين وحيثما ونحوها، كلها للعموم حقيقة لا مجازا لتبادره إلى الذهن، ومثال كل نحو قوله تعالى {والله بكل شيء عليم} [البقرة: ٢٨٢]؛ والذي نحو أكرم الذي يأتيك اي لكل آت لك ؛ والتي نحو اكرم التي تأتيك أي لكل آتية لك؛

وأي الشرطية نحو أي زمان سرت سرت معك، والاستفهامية كقوله تعالى: {لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا} [الكهف: ١٢] والموصولة نحو مررت بأيهم قام أي بالذي قام؛ وما الشرطية نحو قوله تعالى: وما تفعلوا من خير يعلمه الله، والاستفهامية نحو قوله تعالى عم يتسائلون، والموصولة نحو قوله تعالى: مما ملكت ايمانكم؛

ومتى للزمان الاستفهامية نحو: متى تجئني أو الشرطية نحو متى جئتني أكرمتك؛ وأين للمكان الشرطية نحو اين كنت آتيك، والاستفهامية نحو أين كنت ؛ وحيثما للمكان الشرطية، نحو حيثما كنت آتك؛ وقوله ونحوها اي كجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة وقد تقدمت وكجميع نحو جميع القوم جاءوا؛

وقيل جميع تلك الحروف للخصوص حقيقة لا مجازا وهو بعيد أي للواحد في المفرد والثلاثة أو الاثنين في الجمع لأنه المتيقن وللعموم مجازا؛ وقيل مشتركة بين العموم والخصوص لأنها تستعمل لكل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة؛ وقيل بالوقف أي لا يدرى أهي حقيقة في العموم أم في الخصوص أم فيهما.

ثم قال **(والجمع المعرف باللام أو الإضافة للعموم ما لم يتحقق عهد خلافا لأبي هاشم مطلقا ، وإمام الحرمين إذا احتمل معهود)** اي والجمع المعرف باللام نحو {قد أفلح المؤمنون} [المؤمنون: ١] أو الإضافة نحو {يوصيكم الله في أولادكم} [النساء: ١١]، فهو للعموم لتبادره إلى الذهن ما لم يتحقق عهد؛ فاذا تحقق عهد نحو لك اولاد فأكرم الاولاد فهو للخصوص.

خلافا لأبي هاشم في نفيه العموم عن الجمع مطلقا اي احتمل فيه معهود او لا يحتمل، فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في: تزوجت النساء، وملكت العبيد لاستحالة تزوج جميع النساء وتملك جميع العبيد ولأن الجنس هو المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في الآيتين؛

و خلافا لإمام الحرمين في نفيه العموم عن الجمع إذا احتمل معهود، فهو عنده باحتمال العهد متردد بينه وبين العموم حتى تقوم قرينة أما إذا تحقق

عهد صرف إليه جزما؛ واعلم ان خلاف أبي هاشم والإمام إنما هو في الجمع المعرف دون المضاف.

ثم قال **(والمفرد المحلى مثله خلافا للإمام مطلقا ، ولإمام الحرمين والغزالي إذا لم يكن واحده بالتاء ، زاد الغزالي : أو تميز بالوحدة)** اي والمفرد المحلى باللام مثل الجمع المعرف بها في أنه للعموم ما لم يتحقق عهد لتبادره إلى الذهن، نحو {وأحل الله البيع} [البقرة: ٢٧٥] أي كل بيع وخص منه الفاسد كالربا خلافا للإمام الرازي في نفيه العموم عن المفرد مطلقا فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في لبست الثوب وشربت الماء لأنه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في {إن الإنسان لفي خسر - إلا الذين آمنوا} [العصر: ٢ - ٣]؛

و خلافا لإمام الحرمين والغزالي في نفيهما العموم عن المفرد إذا لم يكن واحده بالتاء كالماء؛ زاد الغزالي أو تميز واحده بالوحدة كالرجل إذ يقال رجل واحد فهو في ذلك للجنس الصادق بالبعض، نحو شربت الماء ورأيت الرجل؛ ما لم تقم قرينة على العموم نحو الدينار خير من الدرهم أي كل دينار خير من كل درهم.

ثم قال **(والنكرة في سياق النفي للعموم وضعا ، وقيل لزوما وعليه الشيخ الإمام نصا إن بنيت على الفتح وظاهرا إن لم تبن)** اي

والنكرة في سياق النفي نحو لا رجل في الدار فهي للعموم وضعا بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من أن الحكم في العام على كل فرد مطابقة، أي أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من أفراد الكلية بالمطابقة.

وقيل النكرة في سياق النفي للعموم لزوما ومعناه أن عمومها ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الأفراد ضرورة وعليه الشيخ الإمام والد المصنف نصا إن بنيت على الفتح نحو لا رجل في الدار وظاهرا إن لم تبن عليه نحو ما في الدار رجل فيحتمل نفي الواحد فقط.

ثم قال (**وقد يعمم اللفظ عرفا كالفحوى :وحرمت عليكم أمهاتكم**) اي وقد يعمم اللفظ عرفا لالغة ولا عقلا اي عمومه من طريق العرف كالفحوى نحو {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣] فالمنطوق تحريم التأفيف، والعرف يعمم التحريم على جميع الايذاء المفهوم من تحريم التأفيف كالضرب بعلة الاولى. والمصنف لما ذكر أن دلالة الفحوى على العموم إنما هي بالعرف أردفه بقوله: " {حرمت عليكم أمهاتكم} [النساء: ٢٣] " لأن تحريم الذوات بنحو الاكل ليس بمراد هنا عرفا، فالمراد به تحريم جميع ما يباح من الأجنبيات بالنكاح من أنواع الاستمتاعات وذلك يفهم بالعرف.

ثم قال (**اوعقلا كترتيب الحكم على الوصف وكمفهوم المخالفة)**
اي أو قد يعمم اللفظ عقلا لا لغة ولا عرفا وذلك في شيئين: الاول في ترتيب الحكم على الوصف نحو أكرم العالم أي لأجل علمه فهو مأمور بإكرام كل عالم فيفيد العموم بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول إذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد؛ والثاني في مفهوم المخالفة كما في حديث الصحيحين «مطل الغني ظلم» أي بخلاف مطل غيره والأصح أن دلالة مفهوم الموافقة باللفظ.

ثم قال (**والخلاف في أنه لا عموم له لفظي وفي أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم.**) اي والخلاف في أن المفهوم مطلقا لا عموم له عائد إلى اللفظ أو التسمية؛ و الخلاف في أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم في مبحث المفهوم.

ثم قال (**ومعيار العموم الاستثناء**) اي كل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى وقد صح الاستثناء من الجمع المعرف نحو جاء الرجال إلا زيدا؛ ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر إلا أن تخصص فيعم فيما يتخصص به نحو قام رجال كانوا في دارك إلا زيدا منهم؛ ويصح جاء رجال إلا زيد بالرفع على أن إلا صفة بمعنى غير كما في {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: ٢٢].

ثم قال **(والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام)** اي والأصح أن الجمع المنكر في الإثبات نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لأنه المحقق؛ وقيل إن الجمع المنكر عام لأنه كما يصدق بما ذكر يصدق بجميع الأفراد.

ثم قال **(وإن أقل مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان وأنه يصدق على الواحد مجازا)** اي و الأصح أن أقل مسمى الجمع كرجال ومسلمين ثلاثة لا اثنان وهو القول الآخر وأقوى أدلته {إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما} [التحريم: ٤] أي عائشة وحفصة وليس لهما إلا قلبان. وأجيب بأن ذلك ونحوه مجاز لتبادر الزائد على الاثنين إلى الذهن والداعي إلى المجاز في الآية كراهة تثنيتين في الاضافة بخلاف نحو جاء عبداكما وينبني على الخلاف ما لو أقر أو أوصى بدراهم لزيد والأصح أنه يستحق ثلاثة لكن ما مثلوا به من جمع الكثرة مخالف لإطباق النحاة على أن أقله أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف في جمع القلة وشاع في العرف إطلاق دراهم على ثلاثة كما قال الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المنكر في جمع الكثرة؛ و الأصح أن الجمع يصدق على الواحد مجازا لاستعماله فيه، نحو قول الرجل لامرأته وقد تبرجت لرجل أتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع في كراهة التبرج له وقيل لا يصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع في هذا المثال على بابه لأن من برزت لرجل تبرزت لغيره عادة.

ثم قال (**وتعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر وثالثها يعم مطلقا**) اي والأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم بأن سيق لأحدهما إذا لم يعارضه عام آخر كقوله تعالى: {إن الأبرار لفي نعيم} [الانفطار: ١٣] للمدح وقوله تعالى{والذين يكنزون الذهب والفضة} للذم. ومثال المعارض قوله تعالى: {وأن تجمعوا بين الأختين} مع قوله تعالى {أو ما ملكت أيمانكم} اي يباح الوطء عموما بملك اليمين بشرط عدم الجمع بين الاختين من الاماء. وبهذا رد الأصحاب على داود احتجاجه بالاية الثانية على إباحة الأختين بملك اليمين.

وقيل: ليس بعام نظرا لما قصد به ونسب للشافعي ﵁، ولهذا منع التمسك بآية الزكاة في وجوب زكاة الحلي لأن اللفظ لم يقع مقصودا له؛ وثالثها يعم مطلقا كغيره أي عارضه عام أو لا.

ثم قال (**وتعميم نحو : لا يستوون ولا أكلت قيل وإن أكلت**) اي و الأصح تعميم نحو لا يستوون من قوله تعالى {أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون} [السجدة: ١٨] فانه يقتضي نفي الاستواء من كل وجه حتى يستدل بها على أن الفاسق لا يلي عقد النكاح خلافا للحنفية؛

وقد مثل الأصوليون هذه المسألة بقوله تعالى: و{لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة} [الحشر: ٢٠]فإن أصحابنا تمسكوا بها على أن المسلم لا

يقتل بالكافر، لأن نفي الاستواء يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر لاستويا في شرعية القصاص إذ التقاضي مبني على المساواة.

و الأصح تعميم نحو لا أكلت من قولك والله لا أكلت فهو لنفي جميع المأكولات بنفي جميع أفراد الأكل المتضمن المتعلق بها؛ قيل وكذا تعميم نحو إن أكلت فزوجتي طالق مثلا، فهو للمنع من جميع المأكولات فيصح تخصيص بعضها في المسألتين بالنية ويصدق في إرادته.

ثم قال (**لا المقتضى والعطف على العام**) اي والاصح لا يعم المقتضي بكسر الضاد وهو ما لا يستقيم من الكلام إلا بتقدير أحد أمور يسمى مقتضى بفتح الضاد ويكون المقتضي بالكسر مجملا أي لا يكون عاما فيها فتخصص ببعضها بل يفتقر لبيان ويقدر شيء يتضح به فقوله تعالى {حرمت عليكم أمهاتكم} [النساء: ٢٣] معناه حرم عليكم نكاح أمهاتكم ونحوه كاللمس والنظر وغير ذلك؛

وكذا العطف على العام فإنه لا يقتضي العموم في المعطوف على الاصح مثاله حديث أبي داود وغيره«لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» فذو عهد معطوف على مسلم من عطف الخاص على العام قيل يعني لايقتل ذو عهد بكافر وخص من ذي عهد غير الحربي بالإجماع قلنا لا حاجة إلى ذلك بل يقدر بحربي اي لا يقتل ذو عهد بحربي.

ثم قال **(والفعل المثبت، ونحو: كان يجمع في السفر)** اي وكذا لا يعم الفعل المثبت بدون كان على الاصح ومثاله قول الراوي: صلى داخل الكعبة، فلا يعم الفرض والنفل ولا يتعين إلا بدليل وهذا مبني على أصلي نحوي، وهو أن الأفعال نكرات والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، سميت الافعال نكرات قال السيوطي لأنها موضوعة للخبر، وحقيقة الخبر أن يكون نكرة؛ لأنه الجزء المستفاد، ولو كان الفعل معرفة؛ لم يكن فيه للمخاطب فائدة انتهى في الاشباه والنظائر في النحو؛

وكذا لا يعم نحو كان يجمع في السفر مما اقترن بكان فلا يعم أقسامه وقيل يعمها نحو حديث أنس «أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يجمع بين الصلاتين في السفر» رواه البخاري فلا يعم جمع التقديم والتأخير؛ وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار كما في قوله تعالى في قصة إسماعيل – عليه الصلاة والسلام – {وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة} [مريم: ٥٥] وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف.

ثم قال **(ولا المعلق بعلة، لفظا لكن قياسا خلافا لزاعمي ذلك)** اي ولا يعم المعلق بعلة كل محل وجدت فيه العلة لفظا، مثاله أن يقول الشارع حرمت الخمر لإسكارها فلا يعم كل مسكر لفظا لكن يعمه قياسا؛ خلافا لزاعمي ذلك أي العموم.

ثم قال **(وإن ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم)** اي و الأصح أن ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال كما في «قوله – صلى الله عليه وسلم – لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن» رواه الشافعي وغيره أي أمسك أي أربع كانت، فإنه – صلى الله عليه وسلم – لم يستفصل هل تزوجهن معا أو مرتبا فالحكم يعم الحالين ؛ وقيل لا ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا. وسيأتي تأويل الحنفية أمسك بابتدئ نكاح أربع منهن في المعية واستمر على الأربع الأول في الترتيب.

ثم قال **(وأن نحو : يا أيها النبي لا يتناول الأمة إلا بدليل)** اي و الأصح أن نحو {يا أيها النبي اتق الله} [الأحزاب: ١] و {يا أيها المزمل} [المزمل: ١] {قم الليل} [المزمل: ٢] لا يتناول الأمة من حيث الحكم لاختصاص الصيغة به؛ وقيل يتناولهم لأن أمر القدوة أمر لأتباعه معه عرفا كما في أمر السلطان الأمير بفتح بلد أو رد العدو. وأجيب بأن هذا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك.

ثم قال **(ونحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل وثالثها التفصيل)** اي والأصح أن نحو يا أيها الناس يشمل الرسول – عليه الصلاة والسلام — وإن اقترن بقل كقل يا ايها الناس؛ قيل لا يشمله مطلقا اقترن بقل او لم يقترن لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره؛ وثالثها التفصيل إن اقترن بقل فلا يشمله لظهوره في التبليغ وإلا فيشمله.

ثم قال **(وأنه يعم العبد والكافر ويتناول الموجودين دون من بعدهم)** اي و الأصح أنه أي نحو يا أيها الناس يعم العبد وقيل لا يعمه لصرف منافعه إلى سيده شرعا قلنا في غير أوقات ضيق العبادات؛ وانه يعم الكافر وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع؛ ويتناول الموجودين وقت وروده دون من بعدهم وقيل يتناولهم أيضا لمساواتهم للموجودين في حكمه إجماعا قلنا بدليل آخر وهو مستند الإجماع لا من هذا النص والظاهر أن هذا من قبيل الخطاب قبل دخول الوقت.

ثم قال **(وإن من الشرطية تتناول الإناث)** اي و الأصح أن من الشرطية تتناول الإناث وقيل تختص بالذكور وعلى ذلك لو نظرت امرأة في بيت أجنبي جاز رميها على الأصح لحديث مسلم «من تطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقئوا عينه» وقيل لا يجوز لأن من لا تتناول المرأة.

ثم قال **(وأن جمع المذكر السالم لا يدخل فيه النساء ظاهرا)** اي و الأصح أن جمع المذكر السالم كالمسلمين لا يدخل فيه النساء ظاهرا وإنما يدخلن بقرينة تغليبا للذكور وقيل يدخلن فيه ظاهرا لأنه لما كثر في الشرع مشاركتهن للذكور في الأحكام لا يقصد الشارع بخطاب الذكور قصر الأحكام عليهم. وأما ما ألحق بالجمع فمنه ما يشملها قطعا كعشرين ومنه ما يختص به الإناث قطعا كأرضين وسنين.

ثم قال **(وإن خطاب الواحد لا يتعداه وقيل: يعم عادة)** اي و الأصح أن خطاب الواحد بحكم في مسألة لا يتعداه إلى غيره وقيل يعم غيره عادة لجريان عادة الناس بخطاب الواحد وإرادة الجمع فيما يتشاركون فيه قلنا مجاز يحتاج إلى القرينة. وإن اقترن بما يخص ذلك الواحد كحديث أبي بردة في العناق في الصحيحين «يجزيك ولن يجزئ عن أحد بعدك» فلا يعم اتفاقا.

ثم قال **(وإن خطاب القرآن والحديث بـ {يا أهل الكتاب} لا يشمل الأمة)** اي و الأصح أن خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب ، نحو قوله تعالى {يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم} [النساء: ١٧١] (لا يشمل الأمة وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه.

ثم قال **(وأن المخاطب داخل في خطابه إن كان خبرا لا أمرا)** اي و الأصح أن المخاطب بكسر الطاء داخل في عموم خطابه إن كان خبرا ، نحو {والله بكل شيء عليم} [البقرة: ٢٨٢] وهو سبحانه وتعالى عالم بذاته وصفاته؛ لا أمرا اي الأصح أن المخاطب بكسر الطاء غير داخل في عموم خطابه إن كان امرا كقول السيد لعبده وقد أحسن إليه من أحسن إليك فأكرمه لبعد أن يريد الآمر نفسه، بخلاف المخبر؛ وقيل يدخل مطلقا نظرا لظاهر اللفظ؛ وقيل لا يدخل مطلقا لبعد أن يريد المخاطب نفسه إلا بقرينة.

ثم قال **(وإن نحو: {خذ من أموالهم صدقة} تقتضي الأخذ من كل نوع وتوقف الآمدي)** اي و الأصح أن نحو {خذ من أموالهم} [التوبة: ١٠٣] يقتضي الأخذ من كل نوع وقيل لا بل يمتثل بالأخذ من نوع واحد وتوقف الآمدي عن ترجيح واحد من القولين. وما صححه المصنف نص عليه الشافعي ﵁ في الرسالة والبويطي، ونقله ابن برهان وغيره عن الأكثرين، وكذلك ابن الحاجب ثم اختار خلافه، وأنه يكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال.

تم الجزء الاول من كتاب روضة الجامع في شرح جمع الجوامع في عصر يوم الخميس الثالث والعشرين من شهر رجب سنة الف واربعمائة وست واربعين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام والحمد لله رب العالمين.